Philosophie des Gemüths.

Begründung und Umriß
der Weltanschauung des sittlich-religiösen Idealismus.

Von

Dr. Heinr. Karl Hugo Delff.

Husum.
Verlag von C. F. Delff.

1893.

Vorwort.

Als schleswigscher Däne geboren, habe ich von jeher deutsches Wesen mit Leidenschaft gesucht. Später mußte ich gewahr werden, daß im deutschen Volk deutsches Wesen längst nicht mehr lebendig war. Das Wort aus dem Buch de l'Allemagne: L'enthousiasme est la qualité vraiment distinctive de la nation allemande klingt gegenwärtig wie ein Märchen aus alten Zeiten. Das deutsche Volk in seinem ganzen Sinnen und Trachten liegt heutzutage tief verhaftet in den Klammern des Naturalismus; es ist in ihm weder ideales Empfinden noch ideales Verständniß mehr. Der unschätzbare Vorzug des deutschen Volks war die Tiefe und Fülle seines Gemüths; heutzutage sehen wir es bestrebt, mit der Phrase der Franzosen und dem Bombast der Engländer und mit der Seichtigkeit und leeren Aeußerlichkeit beider zu wetteifern; mit ihnen sucht es seine geistige Bedeutung in bloßer Technik und gründet seine nationale Größe nicht auf sein Genie und die stürmende Kraft seines Enthusiasmus, sondern auf den Mechanismus kriegerischer Gewalt.

An dieser Entartung des deutschen Volkes tragen die meiste Schuld seine Lehrer, die Vertreter der akademischen Wissenschaft. Diese haben vor allem das Gemüth bei ihm völlig entwerthet, indem sie in ihren Definitionen dasselbe auf ein bloßes passives Gefühl einschränkten, und allen Einfluß auf Erkennen und Handeln ihm untersagten. Sie haben alle Unmittelbarkeit, das eigentliche Geniale, den Quell schöpferischer Ursprünglichkeit — alle lebendige Empfindung und Anschauung in den Bann gethan, und alles auf die lebensfremde abstracte Reflexion gegründet. Den Verstand machten sie zum Herrn über alles, das Denken, die theoretische Intelligenz war ihnen das Höchste im Menschen, ja der Geist selbst, an die Stelle von Gewissen und Gesinnung setzten sie die angeblich allein durch methodische Beweisführung bestimmte theo-

retische Ueberzeugung, das Erkennen drückten sie zu etwas Unpersönlichem, blos Mechanischem herab, und trennten es von dem Menschen, von seiner Persönlichkeit. Insofern gaben sie auch den Glauben, diesen Grundact des Gemüths, sei es für ein blindes Fürwahrhalten, sei es für ein blos subjectives Gefühl aus, und statuirten einen unvermittelbaren Gegensatz zwischen Glauben und Wissen. Ja, sie trennten auch Sittlichkeit und Religion, diese führten sie auf ein blos eudämonistisches Streben oder andrerseits auf Unterordnung unter ein dogmatisches Glaubenssystem und Einordnung in eine äußre Institution zurück, wogegen das Sittliche, als somit das allein Allgemeingültige, für eine ursprüngliche Qualität des natürlichen Menschen erklärt wurde, für eine unmittelbare Selbstgesetzgebung desselben, sei es aus seiner vernünftigen sei es aus seiner physischen Natur hervorgehend, und völlig pharisäisch nur durch seine eigne Selbstanstrengung erfüllbar. Sie raubten ferner den Menschen alle innre Sicherheit des Lebens und Bewegens, und brachten alle Bestandformen der humanen Culturwelt in's Schwanken, indem sie vorgaben, daß die grundlegende Wahrheit erst noch zu finden und auszumachen sei, und daß dies nur durch ihre Methoden geschehn, und als Resultat aus ihren ewig streitenden und schwankenden Meinungen und Hypothesen, welche sie die Wissenschaft nennen, hervorgehn könne. Und dem Christenthum, der einzig noch möglichen historischen d. h. objectiven Religion haben sie alle eigenthümliche Bedeutung und Wirkung entzogen, indem sie es so darstellten, daß dasselbe abgesehn von den (übrigens jederzeit auf historische und speculative Mythen zurückführbaren) kirchlichen Dogmen gar keinen besondern religiösen und sittlichen Lebensgehalt habe, sondern nur Recapitulation und Ausführung des schon früher im Fortschritt des Menschengeistes Ausgelegten sei. Und der „Stifter des Christenthums", nachdem sie aus den Quellen seiner Geschichte alles Einzige und Originale, alles geistig und ideal Bedeutende und Große mittelst eines Systems unerhörter Mißdeutungen und Entstellungen ausgelöscht und ausgetrieben hatten, ward ihnen zu einem zufälligen Individuum des jüdischen Gelehrtenstandes, das nur die der Natur des Menschen ursprünglich eingeborenen ewigen Gesetze der Sittlichkeit, allerdings mustergültig, erklärt, und lediglich durch Umstände

und eine Trübung seines Verstandes sich zuletzt für den Messias der Juden gehalten habe. Sie haben ferner auch alle ideale Illusion, alle poetische Verklärung der Wirklichkeit, die dem Menschen allein das reale Leben erträglich oder, wie die Hellenen sagen, „lebbar" macht, zerstört; sie haben alles Transcendentale, alles Ewige aus dem Gesichts- und Gefühlskreis des Menschen entfernt, und seinen Sinn allein auf das Diesseitige, auf den Reiz und die Misère des realen Lebens gerichtet und darin festgebannt. Das Gefühl der innern Ewigkeit und der Drang sich zu verewigen bestimmte (wie ich in meiner Religionsgeschichte zeigte) die höchsten Entwicklungen der humanen Cultur. Dies Gefühl haben sie zerstört. Ja, die Natur, ihre Göttin, haben sie geschändet, indem sie die körperlichen Sinne für blind und das Sinnliche für todt, jene für blos subjectiv, das sinnliche Leben für ein leeres mechanisches Getriebe erklärten. Wahrlich wenn das deutsche Volk geistig und sittlich zu Grunde geht, so sind es seine Lehrer, die Vertreter der akademischen Wissenschaft, die es zu Grunde gerichtet haben.

Ich habe gegen diese falsche Wissenschaft seit 1865, also 28 Jahre, in öffentlichen Schriften gekämpft. Daß dieser Kampf nicht erkannt und beachtet, die Bedeutung und Tragweite meiner Gegengedanken ganz verloren gegangen ist, ist aus dem Grunde nur zu erklärlich, weil ja die Oeffentlichkeit ganz und gar von den Professoren und ihren journalistischen Schleppenträgern beherrscht wird. Wenn ich nun noch einmal mit einer Schrift hervortrete, so geschieht es wahrlich nicht in der Hoffnung oder in dem Wunsch, endlich einmal von diesen Preisrichtern mir eine lobende Anerkennung zu verdienen. Die Gunst der heutigen deutschen Philosophie- und Theologie-Professoren ist mir ebenso gleichgültig, wie ihr Haß oder ihre Verachtung. Ueberhaupt mag es Jeder ja mit meinem Buche halten, wie er will. Ich habe nichts mehr gewollt, als, soweit mir möglich, a l l e s auszusprechen, was in meinem Sinne lag, und es in gesicherter Fassung auf die Nachwelt zu übertragen.

H u s u m, Neujahr 1893. **Der Verfasser.**

Inhalt.

Druckfehler:

S. 16 letzte Zeile statt „alte“ lies „jene“.
S. 81 Z. 7 von oben statt „der“ lies „die“.
S. 93 Z. 10 von oben statt „durch die“ lies „durch das“.
S. 120 letzte Zeile statt „der“ lies „oder“.
S. 142 Z. 8 von unten statt „fachliche“ lies „sachliche“.
S. 197 Z. 6 von oben statt „sich“ lies „an sich“.
S. 216 Z. 2 von unten statt „den“ lies „dem“.

Einleitung.

Philosophie und philosophische Methode im Allgemeinen.

Philosophie hat ihren Anfang da, wo zu den äußeren empirischen Ursachen und Bedingungen die inneren, zu dem erscheinenden Dasein das, was ihm zu Grunde liegt, das Innre Wesentliche gesucht wird. Philosophie will dem durch sinnliche Wahrnehmung oder durch Ueberlieferung Gegebenen auf den Grund kommen, auf sein innres Ansichsein, sein innres wesentliches Sein, aus dem seine äußere Darstellung hervorgeht, abzuleiten und zu erklären ist. Nicht also ist Philosophie das, sich nach den im Umfang des Daseins und des Gegebenen hervortretenden Verhältnissen blos im Denken Gründe, sich subjective Beweggründe bilden, warum etwas so sein und sich verhalten könne; das ist nicht Philosophie, sondern Raisonnement. Ebenso ist Philosophie nicht das, aus der Analyse der Elemente des Gegebenen eine blos äußerliche, äußerlich causale oder occasionelle Nothwendigkeit construiren, wie es die Empirie macht, wenn sie die Rolle der Philosophie spielen will. Endlich ist Philosophie nicht das, aus abstracten, d. h. aus einem von der speciellen Erfahrung sich abschließenden, nur nach den in ihm selbst sich ergebenden Beziehungen sich bestimmenden Denken gebildeten Begriffen, aus solchem blos rationalen Zusammenhang das reale Dasein ableiten und erklären, wie es die s. g. idealistische Philosophie macht oder machte. Sondern es handelt sich in der Philosophie um ein positiv und concret Wirkliches, das aber nicht empirisch, weder für sich ge-

geben, noch in der Zusammensetzung des Gegebenen mitenthalten ist, das hinter dem Gegebenen liegt, aber nicht außer ihm, sondern von ihm als sein eigentliches Wesen involvirt und postulirt wird, in dem zu der äußeren Wirklichkeit seine innre Nothwendigkeit erkennbar wird. Denn im Dasein schauen wir die äußre Wirklichkeit an, aber nicht die innre Genesis — äußre Verhältnisse und Bezüge, aber nicht die innre Verbindung; zu dieser äußern Mannigfaltigkeit und ihren äußern Verknüpfungen sucht die Philosophie nun das reale Princip, aus dem die organische Entwicklung und der innre nothwendige Zusammenhang hervorgeht. Dies ist das eigentlich und wahrhaft Objective oder Sachliche, um das es sich in der Philosophie handelt. In der Philosophie als solcher führt der Weg nicht wie in der Empirie von außen nach innen, sondern von innen nach außen, aber nicht von dem uns Innern, dem Rationalen, zu dem uns Aeußern, dem gegebenen Realen, sondern von dem innern Realen der Dinge zu dem Aeußern derselben, dieses aus jenem entwickelnd, und so das Ganze Lebendige umfassend.

Dadurch nun, durch dies Erfassen der inneren Sachlichkeit, je eigentlicher und unmittelbarer, je lebendiger und bestimmter, mit einem Wort je concreter dasselbe ist, dadurch ist Philosophie als Wissenschaft begründet; die Empirie dagegen ist Wissenschaft lediglich durch ihre Exactheit. Denn die Empirie hat es allein mit dem Dasein, mit den Elementen des Gegebenen, matters of fact zu thun; es handelt sich in ihr nur um ein fertig Vorhandenes, das nur in allen seinen Theilen und deren äußrer Verbindung wahrgenommen und dargestellt werden soll. Dies hängt allein ab von der methodischen Regelung des sinnlichen Beobachtens und des verständigen Denkens; die intellectuelle Form ist hier allein entscheidend. In der Philosophie aber ist es die innre Sinnerfassung, die complet wird in dem wortlichen Ausdruck eines einfachen principiellen Urtheils: dies Gegebene i st das, beruht darauf. Das Urtheil, das die Erkenntniß ausspricht, wird also hier nicht abstrahirt, sondern es wird geschöpft und selbständig hervorgebracht. Es spricht etwas aus, das nicht schon vorliegt, sondern das aus der Verborgenheit in's Licht, aus dem Innern und Unsichtbaren in Objectivität gesetzt werden soll. Es ist daher hier nicht bloße

Nachahmung, sondern Selbständigkeit und Productivität, zwar nicht dem Inhalt nach, aber doch der Form und Vermittlung nach. Daran schließt sich dann die verständige Entwicklung und Erklärung an. Die Verbindungen werden ausgeführt, sowohl die subjectiven der Erfahrung und des Gedankens, wie die objectiven der Sache selbst, und damit die Nothwendigkeit der über diese geschöpften Bestimmung dargelegt. Die Sache selbst wird in den einzelnen Momenten ihres Zusammenhangs und ihrer innren Genesis ausgewickelt, die Beziehungen derselben unter sich und zum Ganzen erwogen, und so das Ganze aus der Analyse seiner Theile reconstruirt. Dies geschieht in einer Reihe von Einzelurtheilen, welche, theils genetisch schlußmäßig, theils in Wechselwirkung und Ergänzung, mit einander in innrer nothwendiger Verbindung stehen. Hier also tritt auch für die Philosophie die intellectuelle Form das Regiment an. Aber sie regiert doch nur die formale Auswicklung, nicht das Wesen selbst; sie regiert nicht schlechthin und souverain, sondern ist an das innre Sacherkennen gebunden und wird von diesem geleitet; sie ist nicht das Primäre und Grundlegende, sondern nur ein Nachfolgendes — nicht das discursive Denken ist das Grundlegende, sondern dies ist die Intuition, das an sich intuitive Sacherkennen, in diesem hat sich für die Philosophie als Wissenschaft schon das Wesentliche ergeben. Wenn also für die verständige Auslegung als solche die strenge logische Exactheit eine entschiedene Forderung ist, so ist sie dies doch nicht im gleichen Maße für die Philosophie überhaupt, und für das Wesen derselben durchaus nicht bedingend. Mag jene zu wünschen übrig lassen, und noch so viel, so folgt daraus nicht ohne Weiteres, daß Philosophie als Wissenschaft nicht wahrhaft vorhanden wäre, daß da nicht Wissenschaft, sondern nur Dilettantismus wäre. Das Wesentliche der Philosophie als Wissenschaft, die philosophische Meisterschaft liegt nicht im discursiven Denken, sondern in den Gedanken und der Gedankenschöpfung. Diese ist es, der wir in einer philosophischen Schrift nachspüren, und lassen uns davon auch durch eine dunkle und verworrene Form der Darstellung nicht abschrecken. In der Geschichte der Philosophie behaupten bis auf den heutigen Tag Manche ihren Ehrenplatz, die in der Logik, Methodik und Systematik nichts weniger als

Meister waren. Ja diese sind zumeist die eigentlichen bahnbrechenden Koryphäen, von denen die Andern erst ihre Existenz als Philosophen haben, indem sie aus den von jenen dargereichten Gedanken Folgerungen entspinnen, Anwendungen machen, und das logisch und methodisch gegliederte System aufbauen. Nachher, wenn diese dann das Feld haben, dünken sie sich mit ihrer Formalkunst, die doch Neues nur als Folgerung aus vorhandenem Gedankenstoff hervorbringen kann, und an sich nur analytisch und nicht synthetisch ist, als die Meister, müssen zwar die schöpferischen Denker, die ihnen vorangegangen, gelten lassen, aber, wo ein solcher neu erscheint und mit ihnen concurrirt, schimpfen sie ihn einen Dilettanten, und hüllen sich gegen ihn in souveraine Geringschätzung.

Wenn nun Philosophie ihrem Wesentlichen nach nicht durch formal-logische Kunst bedingt ist, so ist dagegen für sie eine andere, eine sozusagen substantiale Logik unerläßlich, welche sich auf die Unterscheidung des Wahren und Falschen in der Sache bezieht, und nicht in einer äußern Kunst und Fertigkeit und einem System äußerer Regeln, sondern in einer innern persönlichen Virtualität besteht. Dieser correspondirt jene innere persönlich-sittliche Unabhängigkeit, die ohne Rücksicht nach rechts und links, ohne Ansehn der Person und des Augenscheins allein auf die Sache, das eigentlich innere Sachliche und Wesentliche dringt. Nur von solcher innern Fassung aus kann Einer von sich sagen, daß er „der Wahrheit und nur der Wahrheit" nachstrebe. Es kann überhaupt jede wahrhafte Ueberzeugung nur aus den Sachen selbst und vom Selbstsehn der Sachen gewonnen werden. Und jeder rechte Lehrer muß den Schüler dahinführen und zurechtweisen, daß er in den Sachen selbst zusehe, und was er, der Lehrer, ihm über die Sachen erklärt, selbst in den Sachen wahrnehme. Kommt es dem Lehrer dagegen nur darauf an, daß der Schüler sich jene seine Erklärungen über die Sachen aneigne, so überzeugt er nicht, sondern überredet nur. Und der Schüler wird nicht lehrreif, nicht in den Stand gesetzt, Lehre frei aus sich hervorzubringen, sondern er bleibt immer nur Schüler, indem er lediglich darauf beschränkt ist, das von dem Lehrer Empfangene zu reproduziren, und in diesem bestimmten Inhalt fortzuarbeiten und ihn weiterzubilden. Will Einer wahr-

haft Philosoph sein, so soll er nur auf das innere Sachliche ausgehn, und von diesem aus sein Urtheil bestimmen; er sehe die Sachen an und nicht die Meinungen, er sehe mit eignem Auge, nicht mit fremdem. Jeder Mensch, dessen Interesse nicht in die gemeine Lebenspraxis aufgeht, sondern dessen inneres Trachten einen höheren Aufschwung nimmt, weil es aus tieferer Wurzel hervorgeht, wird mehr oder weniger von dem philosophischen Trieb, von dem Verlangen, dem Dasein und Gegebenen auf den Grund zu kommen, bewegt. Dies Streben ist eine eigenthümliche Bewegung innerster Menschennatur, so daß, wer davon nichts empfindet, nicht eigentlich und ganz Mensch genannt werden kann. Es kann nun dazu ein andrer Mensch manche Hülfe leisten, aber eigentlich kann es in Jedem nur durch seine eigne That erfüllt werden. Die Meisten aber aus Trägheit und Unterthänigkeit nehmen vorhandene Meinungen und Erklärungen schon für die Erfüllung, und begnügen sich damit, diese sich anzueignen und auf Grund derselben so eben weiter zu philosophiren. Es ist das imitatorum servile pecus. Der echte Philosoph ist immer Individualität und Original. Womit allerdings nicht gesagt werden soll, daß jeder Philosoph seine besondere also dem wesentlichen Inhalt nach verschiedene Philosophie haben müsse. Denn auch für die Philosophie, und für diese zu allermeist, ist die Wahrheit nur Eine. Aber Jeder soll sie selbständig aus sich selbst wiedererzeugen, so geht sie von jedem echten Philosophen nicht nur mit neuen Bestimmungen im Einzelnen, sondern auch an sich als ein Neues hervor, und die selbständige Haltung, der Ton, die Farbe, die Form und Richtung der Entwicklung geben dem allgemeingültigen und gemeinsamen Inhalt individuelles und originales Gepräge und Leben.

Es soll nun also der Mensch vor allem das organische Vermögen, die Dinge zu ergründen, wirklich und natürlich eigen haben. Nicht um eine Verbindung äußrer fertiger Mittel, irgend einen Mechanismus handelt es sich, mittelst dessen der Mensch aus dem Gegebenen das ihm zu Grunde Liegende an den Tag hebe, sondern um ein natürliches Organ des Geistes, dasselbe in den Dingen gewahr zu werden und herauszusetzen. Wir suchen das dem Gegebenen zu Grunde Liegende, das für sich in keiner

Hinsicht mitgegeben oder sonstwie gegeben ist. Insofern sind wir für dasselbe zunächst an das Gegebene selbst gewiesen, und können noch dürfen von demselben keineswegs absehn; in dieses, das wir ergründen wollen, das Gegebene, müssen wir zunächst eingehen, um auf das Nichtgegebene zu kommen, das hinter ihm ist; es muß also auch das Gegebene nach allen Richtungen, nach Umfang und Inhalt, erschöpfend beobachtet und entwickelt uns vorliegen. Wir machen uns nun aber danach nicht auf subjectivem Wege gewisse Idealformen, nach denen wir das Gegebene in der Richtung auf das zu Grunde Liegende auslegen; wir bilden uns im abstracten Denken keine aparten Voraussetzungen, keine Grundsätze und Axiome, um aus diesen, das Gegebene unter sie subsumirend, auf das zu Grunde Liegende Schlüsse zu ziehn. Unsre innre Tendenz ist durchaus nur objectiv sachlich. So gehen wir in das Gegebene ein, aber wir gehen ein, um über es hinauszugehn. Wir bleiben nicht in ihm, als sollte ihm als solchem das zu Grunde Liegende abgesehn, oder mittelst lediglich formaler Operation von ihm abstrahirt werden. Es gibt keinen unmittelbaren Uebergang von dem Gegebenen zu dem ihm zu Grunde Liegenden, daß wir in Einem Verlauf von außen nach innen von jenem zu diesem gelangen könnten. Das zu Grunde Liegende ist alterius generis, und auf keine Weise so mit dem Gegebenen zusammenhängend, daß es aus Momenten desselben combinirt, oder schlechtweg aus ihm deducirt werden könnte. Wenn es eine Möglichkeit giebt, die Ursache aus der Wirkung zu bestimmen, so kann dies nur von der äußeren Ursache, nicht von der innern, um die es sich hier allein handelt, gelten. Allerdings muß auch die innere Ursache, das zu Grunde Liegende, mit dem Gegebenen, dem es zu Grunde liegt, eine Correspondenz haben. Aber diese Correspondenz ist im Gegebenen selbst nicht erkennbar, denn das Gegebene steht unter der Beziehung schlechthinniger Aeußerlichkeit, das zu Grunde Liegende ist das Wesentliche selbst. In diesem aufgefaßt, tritt jenes als lebendige Evolution desselben hervor, es tritt aus der Aeußerlichkeit heraus, und in wesentliche Beziehungen ein; es hört auf, Räthsel, Problem zu sein, es erklärt sich und kommt zu seinem Begriff. Das Wesen nun schließt uns keine Offenbarung, keine directe Wahrnehmung auf. Wir sind an das Gegebene gewiesen, müssen

von diesem ausgehn. Aber unser Erkennen muß aus der Aeußerlichkeit, in die es im Gegebenen absorbirt ist, in sich selbst sich in Innerlichkeit umwenden — sich in denselben Punct, in die entsprechende Beziehung setzen, in der das zu Grunde Liegende sich objectiv in sich selber bildet. Das philosophische Erkennen geht von dem völlig erkannten Gegebenen aus, aber philosophisch ist es eben dadurch, daß es mit diesem seinem Inhalt in sich in die entgegengesetzte Richtung übergeht, sich gleichsam in sich umwendet, und aus der Aeußerlichkeit des empirischen Erkennens in sich in Innerlichkeit und Wesentlichkeit übergeht. So führt sich das Gegebene in ihm selbst auf sein Innres Wesentliches Absolutes zurück. Dies wird nicht an sich selbst angeschaut, es wird im Gegebenen erkannt, aus ihm gleichsam geschlossen. Aber nicht aus dem Gegebenen, wie es gegeben ist, in dieser seiner Aeußerlichkeit und Starrheit. Sondern in der innern Umwendung unsres Erkennens wird dessen Starrheit gleichsam aufgeweicht, seine Aeußerlichkeit in innerliche wesentliche Bezüglichkeit umgesetzt, und es führt uns nun selbst auf sein Innerliches Wesentliches zurück. Eben damit aber nun, daß unser Erkennen aus der Aeußerlichkeit in Innerlichkeit übergeht, ist es auch ein andres, als das erste, das empirische Erkennen, und führt sich auf ein andres Organ zurück. Dieses nennen wir die Vernunft, wie jenes den Verstand.

Zur Vorbereitung der philosophischen Wissenschaft wird es nun unsre Aufgabe sein, den Kreis unsrer innern Fähigkeiten beobachtend zu durchforschen, mit Rücksicht darauf, wie sie zum Werk der Philosophie dienen. Wir haben uns vor allem über die Organisation, auf Grund deren und sodann mittelst deren wir die philosophische Aufgabe ausführen, zu orientiren. Die empirische Erforschung des durch Natur und Tradition Gegebenen ergiebt für die Philosophie den Stoff, den sie aus der in ihm involvirten innern bildenden Form, aus der innern objectiven Bedeutung, entwickeln und ausgestalten soll. Auch die psychologische Forschung ist empirisch und giebt Stoff für die Philosophie. Aber sie hat doch ein näheres Verhältniß zu derselben, als das Aeußere der Natur und Geschichte, sie hat eine Art Mittelstellung zwischen Empirie und Philosophie, grenzt an letztere an, und ist eine Art natürliche Einleitung zu derselben. Denn unser Innres,

das hier zur Erforschung kommt, ist ein Stück von dem Innern der Welt, das wir eben in der Philosophie suchen, und wenn es uns hier auch nur als ein Daseiendes und in seinen Wirkungen sich vorstellt, und so von außen von uns betrachtet wird, so verschließt es doch sich und seine innre Bedeutung nicht in demselben Maße in sich, wie das äußre Gegebene, sondern es dringt von derselben auch unmittelbar, auch in der empirischen Betrachtung selbst etwas durch.

Durch solche psychologische Selbsterforschung muß sich dann auch ein Weg uns aufschließen, auf dem wir zur Auffassung des allgemeinen Grundes oder Prinzips der Dinge gelangen, und damit zu der in sich zusammenhängenden allumfassenden philosophischen Erkenntniß den Grund legen können. Denn die Forderung eines innern Prinzips ergiebt sich nicht nur aus der Eigenschaft des Daseins und Gegebenseins, sondern auch aus derjenigen der Besonderheit, Vielheit und Verschiedenheit, welche das Dasein und das ihm zu Grunde Liegende hat. Auch diese Eigenschaft involvirt eine Aeußerlichkeit, die auf ein wesentlich Vorausgehendes, also auf innre Einheit und Allheit zurückgeführt werden will. Denn jedes Besondre ist, und ist was es ist, nicht selbständig, nicht eigentlich und unbedingt an sich, sondern vor allem in Bezug auf andres Besondre; sein Selbst- und Ansichsein ist bedingt durch die Unterscheidung von Anderm und die Beziehung auf Andres. So involvirt alles Besondre das einfach Ganze, das beziehungslos Alleine als das Absolute, das schlechthin Selbständige und Ansichseiende, und setzt dieses als seinen Grund und seine Ursache voraus. Und während das Besondere von Natur abhängig und verursacht, causatum ist, so ist dieses dagegen so ganz Ursache, und dadurch völlig absolut, daß es auch Ursache seiner selbst, causa sui ist, alles, was es ist und hat, nur von sich hat, und in dem ganzen Inhalt und Umfang seiner Seinsentwicklung nur seine eigne That, seine eigne Selbstsetzung ist. Wie nun das Besondre, so ist auch das Absolute ein Reales, das zuerst in seiner unmittelbaren Wirklichkeit und Wirkungsgegenwart zu erkennen ist, und so zuerst erkannt werden muß, um sodann auch philosophisch begriffen zu werden. Dazu gelangen wir nun nicht durch bloße Analyse unsres Bewußtseins oder gar nur durch Analyse der

Grundbegriffe unsres Denkens. Auf diesem Wege ergiebt sich nur Subjectiv-Formales, da wir nur die Auffassungsform für das Reale, aber nichts von dem real Objectiven selbst von Natur in uns haben. So ist auch wohl die Forderung des Absoluten in unserm Intellect und intellectuellen Bewußtsein, aber nicht dieses Absolute in seiner eigenen Wirklichkeit selbst. Aus jener unsrer innern Forderung können wir wohl eine allgemeine Begriffsform ableiten, die aber, an sich leer und indifferent, ihren real-objectiven Inhalt nur auf anderm Wege schöpfen kann. Ferner gelangen wir dazu, das Absolute zu erkennen, auch nicht durch eine Rückleitung und Induction von den besonderen Dingen, denn das Absolute ist nicht in irgend einer Weise von den besonderen Dingen abhängig, sondern alles ist nur von ihm abhängig. Jedes Ding ist nur durch seine und besteht nur aus seiner Bestimmung; aber es selbst, das Bestimmende, ist von Natur in keinem Ding. Wenn wir also das Absolute erkennen wollen und sollen, so kann das nur auf einem unmittelbaren Wege geschehen, auf dem es selbst in seiner Realität uns irgendwie begegnet. Dieser Weg ist die Religion. Das Absolute der Philosophie ist in seiner unmittelbaren Wirklichkeit und Wirkungsgegenwart der Gott der Religion. Da aber Gott in der Religion nur so viel erkannt wird, als Einer selber Religion hat, so ist also Religiosität persönliches Erforderniß des Philosophen, und durch Irreligiosität verschließt er sich den Zugang zum innersten Geheimniß, von dessen Aufdeckung die endgültige Lösung aller philosophischen Probleme abhängt. Wie der Philosoph, um das Besondre zu ergründen, mit und in ihm leben und empfinden muß, so muß er auch, um das Absolute realiter zu erkennen, mit und in Gott leben und empfinden. Das Leben aber kann nur Selbstzweck, nicht bloßes Mittel der Speculation sein. So ist denn die philosophische Erkenntniß, aus dem Leben und Mitempfinden hervorgehend, und dieses in sich, sich in diesem tragend, die höchste Erfüllung des Lebens, und der Philosoph der vollendete Mensch, der schlechthin in allen seinen geistigen Organen lebt und wirkt, und sich in allen Richtungen seiner geistigen Natur auswirkt, in dem Leben Erkennen und Erkennen Leben ist, die Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit des Gefühls sich in der Bestimmtheit und

objectiven Unterschiedenheit des Begriffs determinirt, und der Geist, die Persönlichkeit in ihre völlige Freiheit und Regierung eingesetzt ist.

Indem nun mit der philosophischen Erkenntniß des Absoluten die philosophischen Einzelerkenntnisse in innre genetische Beziehung und Verbindung gesetzt werden, gewinnen sie ihre endgültige Bestimmung und ihre innerste Vertiefung, und es entwickeln sich in solcher Verbindung unendlich neue Aussichten der Erkenntniß. Das Gesammte schließt sich in einen innern lebendigen und productiven Zusammenhang ein. Das ist dann eigentlich die philosophische Wissenschaft, die einerseits in der lebendigen Actualität des Geistes ist, andrerseits auch in Wort und Schrift dargelegt und fixirt ist. Die Religion hat nur das Interesse an Gott, mit und in ihm zu leben und zu empfinden; die Philosophie umfaßt mit ihrem Interesse Alles, das Prinzip und die Dinge, aber sie hängt an der Erkenntniß des Absoluten als an ihrem Mittel- und Brennpunkt, von dem alles ausgeht, zu dem alles hinführt. Und darin beruht vor allem ihre Größe.

In der neuen Philosophie legt man allein dem Denken die Eigenschaft der Allgemeingültigkeit und Objectivität bei, schreibt ihm allein die Fähigkeit zu, objectiv zu bestimmen, Erkenntnis hervorzubringen. Dies muß ihm folglich um so mehr zukommen, je reiner oder abstracter es ist, d. h. je weniger es in sich selbst mit Merkmalen aus der Erfahrung vermischt ist. Die allgemeinen oder abstracten Begriffe daher, die sich im Fortgang und Aufsteigen des Denkens bilden, werden Grundlagen und Principien der Erklärung, Typen der Erkenntniß. Der Begriff oder die Erkenntnis einer Sache wird nicht aus dieser selbst hervorgebracht, sondern aus dem abstracten Denken ihr oder ihrer Erfahrung angemessen. Indem so die abstracten Begriffe bestimmend werden, beginnen auch die Beziehungen zu spielen, die sie unter einander, abgesehn von aller Erfahrung, ebenso wie Zahlen und Figuren der Mathematik haben oder haben können, und es ergeben sich neue

Combinationen, neue Bildungen, die lediglich in ihnen selbst als Begriffen beruhen, und außer allem Verhältniß zur Wirklichkeit sind, dennoch aber für diese ebenfalls bestimmend sein sollen. Es ergeben sich in ihnen neue Möglichkeiten, die lediglich aus ihren einseitigen Beziehungen hervorgehn, und in der Wirklichkeit keinen Grund haben. Die Denkbarkeit wird der Maßstab der Möglichkeit, folglich auch der Wirklichkeit. Im abstracten Standpunct aber ist sehr Vieles denkbar, was ganz außer aller objectiven Realität ist. Dies subjective Wesen oder Unwesen nimmt dann um so mehr überhand, als auch das allgemeine Princip, das Absolute, und zwar dies ohne alle und jede Erfahrungsunterlage, rein aus dem Denken oder theoretischen Bewußtsein dargestellt wird, und das Besondre derartig mit diesem verbunden wird, daß es durch eine völlige Deduction sich aus ihm entwickelt. Die Richtung, die Verbindung, die allgemeine Bestimmung, in der das Besondre entwickelt wird, hängt ebenfalls allein von dem Denken ab, welches, da es in sich keine wirklich real-objectiven Maßstäbe enthält, als dasjenige dieses Subjects, dieses philosophirenden Individuums, durch den subjectiven Gesichtspunct dieses Individuums geleitet wird. So vollendet sich das System, wo an dem Princip als am Mittelpunct hängend jedes Glied das andere bindet und trägt, und alles in der gleichen Nothwendigkeit der Verkettung mit dem Princip und mit einander bedingt ist. Was nicht im System hervorgeht, ist nicht philosophisch; alles Philosophiren, das aus dem Real-Sachlichen sich bildend, diesem folgt, ist aphoristisch und dilettantisch. Wer sich nicht dem Zwang der logischen Deductionsfolge unterwirft, liefert höchstens Prüfungsmaterial für die Philosophie, aber nicht Philosophie selbst, hat in der Philosophie selbst nicht mitzureden. Jeder wirkliche Philosoph hat sein System; es ist sein individuell eigenes, das bestrebt ist, sich als Interpreten der Wahrheit schlechthin zur allgemeinen Annahme zu bringen, aber höchstens den engen Kreis einer Schule bildet, der außer allem Zusammenhang mit dem geschichtlichen Gesammtleben steht. Wie der Weltbaumeister die Welt, so baut der Philosoph die ideelle Welt des Systems, die das begriffliche Gegenbild von jener sein soll, in der That aber nur sein subjectives Gebilde ist, zu dem Zufälligkeit, subjective Denkbarkeit, individuelle Art Richtung

und Anschauung in gleicher Weise zusammenwirken. Er aber in seiner subjectiven Ueberzeugung schreibt ihm Allgemeingültigkeit und objective Wahrheit zu. Denn wie ja im Denken als solchen die Kraft der objectiven Bestimmung, die Kraft Erkenntniß hervorzubringen, das wahrhaft Objective, das innere Wesentliche zu bestimmen liegt, so ist ja jetzt nicht mehr davon die Rede, daß sich das Denken in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit zu setzen habe, sondern das Subject ist im Denken selbst absolut, und die unmittelbare Einheit von Wissen und Sein, von Erkennen und Wesen.

Dem aber ist nicht so. Die Natur des Denkens, und des Verstandes überhaupt, ist lediglich formal, sie hat für sich selbst durchaus nichts real Objectives in sich, auch keine directe Auffassung desselben, aller sachliche Inhalt muß ihr gegeben sein und sie verhält sich zu jedem durchaus indifferent. Die verständige Wahrnehmung führt die sinnliche Auffassung auf die Objectivität zurück. Sie thut dies vermöge der Form, die ihr zu Grunde liegt, der Form des Absoluten, ihr Wesen ist lediglich formal, sie bringt die Bestimmungen der Objectivität nicht aus sich hervor, sondern macht nur die in den erscheinenden Dingen enthaltenen, aber in der sinnlichen Auffassung wegen der Relativität derselben nicht darstellbaren, erkennbar. Sie ist nicht productiv, sondern nur reproductiv in der ihr eigenthümlichen Form, der Form der Absolutheit, der schlechthinnigen Allgemeinheit. Die allgemeinen Begriffe, mit denen das Denken handelt, sind dann nur die intellectuell-formale Subjectivation des realen Seins, mit der das Denken das Einzelne und Besondre der Dinge sich schematisirt, sich in ihm orientirt, es sich construirt und sich in seiner formal-allgemeinen Natur vermittelt. Es sind die Mittel, sich vorhandenen Erkenntnißinhalt verstandesgemäß auszulegen, aber keine Erkenntnisse selbst, noch Erkenntnisse an sich selbst ergebend. Sie sind nichts Substantives, sondern prädicativ, aber prädicativ für das Erkennen, nicht für die Erkenntniß, und zwar für das Erkennen des Verstandes, dessen Erkenntniß subjectiv bildend, nicht objectiv-sachlich. Die Objectivität, die das Denken aus sich selbst darstellt, ist eine andre, als die sachliche Objectivität in den Dingen. Jene ist nur die Objectivationsform des denkenden Subjects, mit und in der

es die sachliche Objectivität sich auseinandersetzt und vermittelt. Die neuere Philosophie aber macht jene, die subjective Objectivationsform, zur organischen Grundlage, aus der sie die realobjective Erkenntniß ganz herausbauen will. Daher bewegt sie sich durchaus nur im Abstracten, in abstracten Constructionen, während die real objective Erkenntniß nothwendig concret, specifisch, individuell sein muß. Man klagt jene Philosophie an, daß sie die Erfahrung vernachlässige. Offenbar mit Unrecht, denn z. B. Schelling und Hegel waren in den Erfahrungsgebieten, die sie bearbeiteten, augenscheinlich nach dem damaligen Stand der Kenntnisse ebenso gut und gründlich orientirt als irgend ein empirischer Philosoph der Gegenwart, und der Mißerfolg, den Hegel mit seiner Deduction der planetarischen Siebenzahl hatte, kann mutatis mutandis auch heutzutage noch jedem empirischen Philosophen, ja Empiriker selbst passiren. Es lag nur daran, daß sie die Erfahrung sofort in Abstraction umsetzten, und die Abstraction über die Erfahrung und ihre Erklärung schlechthin bestimmen ließen. Offenbar aber ist die Abstraction Erkenntnißmittel, und zwar des Verstandes, Mittel der besondern Erkenntniß des Verstandes, und schließt an sich selbst keine real-objective Erkenntniß ein, setzt vielmehr diese, als anderswoher sich ergebend, durchaus voraus, um sie dann in sich, aber verstandesgemäß, auseinanderzulegen und zu construiren.

Die abstracten Begriffe schließen keine wesentliche Erkenntniß ein, und sind keine Grundlagen, selbige aus ihnen zu entwickeln. Diese hat ihre eignen Wege, und muß auf diesen ihren eignen Wegen zu jenen hinzukommen, wenn in jenen wesentliche Erkenntniß dargestellt werden soll; sie kann aus ihnen nicht hervorgebracht werden. Die abstracten Begriffe haben den Anschein, ganz unabhängig und absolut zu sein, sie sind aber in der That nur die letzten Enden des Generalisirungsprocesses, der in ihnen das Erfahrungselement hinter sich lassend, ganz in das rein formale Element der subjectiven Verständigkeit übergeht. Wenn man aus ihnen Erkenntnisse hervorbringen will, so hat man sachlich völlige Leere, Indifferenz und Unbestimmtheit, und dafür subjectiv die verschiedenste aber zufällige und willkürliche Bestimmbarkeit. Der Sinn bedingt sich durch die Verbindung und Beziehung der Be-

griffe allein, welche Beziehung nicht eine einfache, sondern vielfache und vielfach variable ist, verschiedene Möglichkeiten darstellt, die alle verständig, folgerichtig, und doch an sich nur subjectiv und willkürlich sind. Und wie bei den Eintheilungen und Dispositionen, die noch heutzutage auch in den empirischen Disciplinen z. B. der empirischen Religionswissenschaft für die Hauptsache gehalten werden, weniger die individuelle Uebereinstimmung mit dem Gegenstand, als vielmehr die logische Uebereinstimmung und Coincidenz, welche die Glieder der Eintheilung unter einander haben, das Bestimmende ist, so ist nun hier erst recht der logische Zusammenhang, und was dieser fordert und was aus ihm hervorgeht, für den Sinn und die Bedeutung des Gegenstandes entscheidend. Und aller objectiven Fühlung entbehrend, wirkt der Forscher mit seiner individuellen Lebensrichtung unwillkürlich selber hinein und führt die ganze Entwicklung am unsichtbaren Bande. Das Abstracte hat den Schein des Wesentlichen, weil es in der innern Form des Absoluten steht. Eben deshalb aber, weil nur in der Form bestehend, ist es an sich selbst leer, unbestimmt und unendlich bestimmbar. Alles Wesentliche, objectiv Sachliche ist einfach und unbedingt, aber nicht in der Form, sondern im Wesen; es ist durchaus concret, specifisch, individuell — nicht unbestimmtes Schema, leere Allgemeinheit, sondern in sich selbst bestimmtes und erfülltes Leben. Das abstract-formale Erkennen sucht seine Vollendung und Selbstversicherung in einer nach außen hervorgehenden logisch-exacten Ausführung; das eigentliche Sacherkennen hat seine Gewißheit in sich selbst, in seinem Inhalt, nicht in seiner Form. Jenes, so exact es sich äußerlich ausbildet, ist in Bezug auf den innern Sinn doch schillernd, verworren und zweideutig, es ist da keine Gradheit des Sinnes, keine natürliche Einfachheit und Faßlichkeit des Gedankens. Ja neue Probleme tauchen vor uns auf, an denen wir unsern Scharfsinn vergebens abmühn, die schließlich gar keinen sachlichen Grund haben, sondern nur auf einer künstlichen Complication der Begriffe beruhn.

In der neuesten Philosophie vertraut man zwar nicht so der Selbstbestimmung der Begriffe und der Kraft der logischen Deduction, aber man besteht doch immer noch in der Meinung, daß die Philosophie ihr Element nur im Abstracten habe. Philosophie

soll nur dort vorhanden sein, wo das Einzelne und Besondre der Erfahrung in die Qualität des Allgemeinen und Abstracten übertragen, in dieser entwickelt und zergliedert, in Begriffsschematen dargelegt wird, die dem Inhalt nach völlig unbestimmt, um so schärfer der Form nach begrenzt sind. Darin soll die innre Bedeutung der Dinge hervorgehen. Immer will man dem Wesen der Sache von außen, mechanisch, durch blos äußre intellectuelle Operationen beikommen. Dabei ergiebt sich für die Darstellung eine rein erkünstelte, in gesuchten äußern Pointen sich abmühende, abstracte Begriffssprache, die schwer und tief erscheint, sachlich aber leer und bedeutungslos ist, und in großen Worten trivialen Sinn vorträgt. Es fehlte unsrer Zeit ganz an dem eigentlich speculativen Sinn und Trieb, der unaufhaltsam, unerschrocken bis zum Letzten, zum Innersten, dem eigentlich Unmittelbaren der Sachen vordringt, und nicht ruht, als bis er sich die innre Genesis der Sachen selbst, ihre Selbstentwicklung aus ihrem Wesentlichen und Unbedingten klar gelegt hat. Statt dessen haben wir die Lust und die allerdings bis zur äußersten Vollkommenheit ausgebildete Kunst des Schematisirens, die sich rühmt, die letzten Erklärungsgründe und die obersten Anwendungsnormen zu geben, und deren Ausführungen doch nur eine wesenlose Spiegelung in der leeren Luft der Subjectivität sind. Die Philosophie ist hier keine Kunst mehr, eine in freiem Drang hervorgehende geistige Macht, sondern lediglich Technik, Handwerk, das durch Künstelei das Aeußere der Kunst nachahmt.

Das also, dieser abstracte und formale, dieser bei aller formalen Präcision und Gründlichkeit, doch sachlich durchaus wesenlose und unwahre Character der bisherigen Philosophie ist es, was mich von der ganzen Entwicklungsreihe scheidet, und indem ich mich von ihr scheide und ihr entgegensetze, setze ich einen neuen Anfang. Und das mit Recht und zur rechten Zeit Denn ganz klärlich hat diese Philosophie gänzlich abgewirthschaftet, und auch nur subjectiv Bedeutendes, das die Geister eine Zeit zu bewegen im Stande wäre, ist von ihr nicht mehr zu erwarten: denn wo in ihrer Richtung man heutzutage auch noch thätig ist, da findet sich doch nur eklektische Combination, oder künstliche Vermittlung oder schlechtweg nur Repristination.

Die Productivität hat sich gänzlich erschöpft, weil die in dieser Richtung liegenden Möglichkeiten erschöpft sind. Man kommt nicht von der Stelle, sondern dreht sich immer nur im Kreise. Statt dessen macht sich eine geistlose Erfahrungswissenschaft breit, und läßt sich als absoluter Wissenschaft weihräuchern. Die Philosophen, die armen Leute, die sich ja einmal mit dem unfruchtbaren Ding, das kein Mensch begehrt, eingelassen haben, und nun so bongré malgré weiter müssen, wissen sich in ihrer Noth keinen andern Rath, als daß, wie ein werdender großer Denker des 19. Jahrhunderts, Herr Richard Falkenberg, jetzt Professor in Jena, sagt, sie neben einem strengen und behutsamen Beweisgang einen „engen Anschluß an die Erfahrung, allseitige Verwerthung der Erträgnisse der Natur- und -Geisteswissenschaften" sich als Aufgabe der Zukunft vorsetzen. Warum nennen sich diese Leute denn noch Philosophen, wenn sie die Philosophie zum Handlangerdienst der exacten Wissenschaft ausliefern zu müssen glauben. Halten sie die Philosophie nicht mehr für die königliche Wissenschaft, trauen sie ihr so wenig eigne souveraine Macht zu, so mögen sie doch auch selber an die exacte Wissenschaft übergehen.

Meiner Forderung, einen völlig neuen Anfang zu machen, setzt sich die Forderung entgegen, daß unter allen Umständen in der Continuität geblieben, der Zusammenhang mit der Vergangenheit festgehalten werden soll. Man kann sich nicht entschließen, es glaubhaft zu finden, daß eine so reiche Vergangenheit, eine solche Fülle überragender Geister, derentwegen sogar das ganze Volk den schmeichelhaften Titel des Volks der Denker empfangen hat, auf Wegen des Irrthums gewesen sei — daß solche Kunst, solches Genie, solche vereinte Anstrengung erlauchter Geister im Ganzen vergeblich gewesen sein solle. Vielmehr hofft man, durch die Einseitigkeiten der einzelnen Systeme, die man nicht ganz ableugnen will, belehrt und dieselben gegeneinander ausgleichend und corrigirend, so aus ihnen heraus die nach allen Seiten ganze und gerechte Philosophie noch hervorzubringen. Aber die Geschichte widerlegt diese Gedanken. Denn sie führt uns auf vielen ihrer Blätter Irrthümer vor, die eine glänzende Gestalt und ein langes Leben hatten, schließlich aber durch den Fortschritt der Zeiten aufgedeckt und überwunden wurden. Und wenn alte

Neueren behaupten, daß das Christenthum sich gegenwärtig in „Selbstzersetzung“ befinde, so haben sie damit in ihrer Auffassung schon einen weltgeschichtlichen Irrthum von bei weitem längerer Lebensdauer, als die der neuern Philosophie und philosophischen Weltanschauung, angenommen; denn nur ein Irrthum endet in Selbstzerstörung, die Wahrheit besteht, indem sie stetig sich erneut.

Einige Neuere erkennen wenigstens die Einseitigkeit, die die bisherige Philosophie im Ganzen an sich hat, an, und suchen nun außer ihr eine Ergänzung. Sie wollen der Philosophie damit aufhelfen, daß sie, wie erwähnt, die bisherige Philosophie mit einer andern ebenso einseitigen Wissenschaftsbildung, der sog. exacten Wissenschaft, vermitteln. Der oben genannte Prof. Falkenberg beruft sich für diesen letzten Schluß seiner Weisheit auf die Lotze'sche Philosophie, in der diese Vermittlung zuerst mit Glück angebahnt sei. Man übersieht aber, daß man damit selbst die Continuität mit der philosophischen Vergangenheit preisgiebt. Die bisherige Philosophie und die exacte Wissenschaft sind solche Gegensätze, daß sie aus einander selbst zu keiner innern Einheit zurückzuführen sind. Ja, wäre die exacte Wissenschaft nur das, eine erschöpfende und genaue Darstellung und Construction des bisher erfaßten Erfahrungsgebietes zu geben, so wäre von selbst ein nahes, ja nothwendiges Verhältniß zur Philosophie vorhanden. Denn sie gäbe dann der Philosophie das nothwendige Material, mittelst dessen diese ihr Gedankengebäude aufbauen muß. In der That aber stellt sich die exacte Wissenschaft so gegenüber, daß sie selbst die absolute Wissenschaft sein will, und neben ihr, geschweige über ihr, einer andern wie der Philosophie kein eigner Raum übrig bleibt. Daß sie nur das Material zu Stande brächte für die Philosophie, mit diesem bescheidenen Anspruch, auf den sie früher wohl mitunter sich zu beschränken geneigt war, genügt sie sich jetzt bei weitem nicht mehr, sie will jetzt die Thatsache nicht nur definiren, sondern auch erklären, und zwar nicht nur vorläufig erklären, um nur für weitere Entdeckungen im Gebiet der Thatsachen einen vorläufigen Standpunct zu haben, sondern definitiv und abschließend erklären. Und zwar erklärt sie die Thatsachen in der Fortsetzung desselben Weges, in dem sie die Thatsachen definirt; das, was die Thatsachen erklärt, was sie also in ihrer

Besonderheit bedingt und begründet, will sie durch einen directen Schluß aus den Thatsachen und der Combination und Vergleichung ihrer Einzelmomente und Einzelbeziehungen ableiten. Wenn man also die exacte Wissenschaft mitnehmen will, so muß man mit ihren Thatsachen-Definitionen auch ihre Schlüsse mitnehmen, die mit jenen ein untheilbares Ganze sind. Was nun aber diese ihre Schlüsse aus dem thatsächlichen Verhalt betrifft, so ist klar, daß man in ihnen immer nur wieder auf äußerlich Thatsächliches oder auf etwas von der Art dieses Aeußerlichen hinauskommt. Insofern ist in der That in der exacten Wissenschaft das Bedingende der Thatsachen, aus dem diese sich erklären, nicht ein Innres, Wesentliches, sondern es ist vielmehr Grundsatz bei ihr, daß die äußerlich gegebenen Thatsachen wieder nur durch Aeußerliches zu erklären seien, daß das sie Bedingende, woraus sie sich erklären, lediglich in Compositionen Verhältnissen und Umständen des äußerlich Gegebenen selbst bestehe. Daraus geht nun ganz offenbar hervor, daß zwischen Philosophie und exacter Wissenschaft keine Vermittlung möglich ist, und daß, wenn die Philosophie solche dennoch versucht, dies nur mit gänzlicher Aufopferung und Zerstörung ihrer Eigenart, mit Aufgabe ihrer vollberechtigten Selbständigkeit geschehen kann. Wenn Prof. Falkenberg sagt, daß die Aufgabe der Philosophie in einer Versöhnung des naturwissenschaftlichen Geistes mit idealistischen Ueberzeugungen über die höchsten Fragen zu bestehen habe, so haben wir Angesichts jener Sachlage dies für die complete Bankerotterklärung der Philosophie anzusehen. Wollen wir für die neuere Philosophie auch nichts dagegen einwenden, so müssen wir für die Philosophie selbst doch entschieden dagegen Verwahrung einlegen.

Indem die Wahrheit unter den Gesichtspunct der Endlichkeit fällt, wird sie ihrer selbst entäußert, und diese ihre Entäußerungsgestalt geht in exclusiven Gegensätzen hervor, die sich in ihrer zeitlichen und geschichtlichen Auslegung so verhalten, daß zwar ein Gegensatz nie ohne den andern ist, beide immer mit einander, aber in derselben Zeitepoche in entgegengesetztem Verhältniß des Zu- und Abnehmens sind. Sofern nun diese Gegensätze einander gegenübergestellt und nur mit einander verglichen werden, erscheint jeder für sich relativ berechtigt und wahr, und sofern Einer sich

in einen Gegensatz stellt und nun den andern sich gegenüberstellt, erscheint ihm sein Standpunct als absolut wahr, und der entgegengesetzte absolut falsch. Sofern aber die Gegensätze nicht in Bezug auf einander, sondern an sich betrachtet werden, insofern sind sie beide unberechtigt und unwahr, ja sie sind eben die eigenthümlichen Entwicklungsformen des Irrthums selbst. Denn wäre der Irrthum nur die pure Negation und Umkehrung der Wahrheit, so wäre nichts in ihm, was den Menschen verleiten könnte, kein Mensch würde irren außer dem, der ganz verloren und ein Sohn der Lüge wäre. Die relative Wahrheit, die der Irrthum im Verhältniß zu dem andern ihm entgegensetzten Irrthum hat, die giebt dem Irrthum seine Macht über das Bewußtsein. Solche Entwicklungsbildungen des Irrthums in der neueren Zeit (in andern Formen so alt wie die Weltgeschichte) sind z. B. in der Politik der Conservatismus und der Liberalismus, in der Religion und Theologie der Dogmatismus und der Rationalismus, und in der Wissenschaft die abstracte Begriffsphilosophie und die exacte Wissenschaft. Wie in keinem besondern von ihnen, so auch nicht irgend von ihnen beiden aus gelangen wir zur Wahrheit, weder dadurch, daß wir die Gegensätze sich mit einander aufheben lassen, — noch dadurch, daß wir sie als bestehend und geltend mit einander vermitteln und aus beiden ein drittes herstellen durch Mäßigung und Einschränkung der Wirkungen, die sie gegeneinander haben. Dies ergiebt keine aus sich selbst hervorgehende, in sich selbst gründende Einheit, sondern nur eine äußre mechanische Zusammensetzung, die nur durch eine äußre Form der Einheit verbunden ist — auch nichts in sich Beständiges, sondern immer zwischen Mehr und Minder schwankend und fluctuirend — schließlich auch nichts Dauerhaftes; denn die Gegensätze, innerlich, dem Wesen und der Kraft nach noch fortbestehend und fortwirkend, werden streben und es zuletzt auch ausführen, der eine den andern zu absorbiren, und so die Einseitigkeit wieder zum Vorschein bringen. Diese Gegensätze haben ihren Grund zusammen, den Standpunkt der Endlichkeit. In diesen Standpunkt geht die Wahrheit selbst nicht ein, sondern sie spiegelt sich nur in ihm, und in dieser Spiegelung setzt sie sich in Gegensätzen auseinander. Sie, die Wahrheit kann also aus diesen Gegensätzen nicht hervor-

gebracht werden, da sie ja nicht in ihnen enthalten ist. Sie geht allein aus sich selbst hervor, und macht jenen gegenüber einen neuen Anfang. Die gegensätzliche Entzweiung wird in sich selbst von ihr kritisch vernichtet, der Gesichtspunct des Entweder-Oder in sich selbst von Grund aus getilgt; so macht sie sich die Bahn frei, um dann ihren eignen Entwicklungslauf zu beginnen. Die Wahrheit ist allerdings die Einheit der Gegensätze, aber nicht die Einheit, die durch Vereinigung der Gegensätze entsteht, sondern die Einheit, die ihnen vorausgeht und in sich selbst beruht, die ihnen transcendent ist, da sie, die Gegensätze, nicht ihre unmittelbare Entwicklung, sondern die Gestalten ihrer Veräußerung sind. Sie ist die wesentliche Einheit, in der die Gegensätze unmittelbar coincident erscheinen, was von ihnen selbst aus nicht erreicht werden kann wegen der ausschließenden Wirkung, die sie wesentlich und prinzipiell an sich haben. Diese Ausschließung wird in der Wahrheit zur Ergänzung und gegenseitigen Forderung; in der Wahrheit werden alle verschiedenen natürlichen Ansprüche in gleichem Maße befriedigt und erfüllt, sie werden nicht durch äußre Beschränkung gegen einander unter sich vermittelt, oder wie man sagt „versöhnt", sondern wirken unmittelbar in innrer Gegenseitigkeit sich aus, bilden unmittelbar sich ineinander. So Glauben und Wissen, Gemüth und Verstand; und objectiv: Vernunft und Freiheit, Gesetz und Freiheit. Wenn man dies einsehen wollte, so würde man sich viele Experimente sparen, die durchaus fruchtlos sind, und nur mit einem völligen Bankerott und Zusammenbruch endigen können. So in der Wissenschaft, wie in der Politik und Religion. Man würde nicht mehr in der einseitigen Richtung, in die man sich gesetzt, verharren, man würde das Bemühen einstellen, die streitenden Richtungen zu „versöhnen". Man würde sich entschlossen von der einen wie der andern Richtung abwenden, und dasjenige suchen, was über den Gegensätzen steht, die Wahrheit, die keinen Gegensatz n e b e n sich hat, sondern deren Gegensatz eben dieses Chaos der exclusiven Gegensätze, als der eigenthümlichen Selbstentzweiung des Irrthums, ist.

Nach meiner Auffassung nun also handelt es sich in der Philosophie um das eigentlich und wahrhaft innre Sachliche der Dinge, um ihr innres reallebendiges Wesen und Ansichsein. Es

ist die Frage, wie wir zu diesem durchdringen, da, was uns vorliegt, nur Dasein ist. Wo nun ein Wort oder eine Wortverbindung eine geistige Bedeutung hat, da gewinnen wir diese Bedeutung nicht aus der Laut-Zusammensetzung, noch aus der grammatischen Zusammensetzung, noch aus einer Vergleichung unterliegender Elemente der sinnlichen Anschauung, noch werden wir sie nach einer äußern und subjectiven Wahrscheinlichkeit uns vorher construiren, und so sie in das Wort oder den Satz hineindeuten, und diesen von außen anmessen. Sondern wie diese Bedeutung ein Product des innern Geistes ist. so finden wir Andern sie dadurch, daß wir ihre äußre Gestalt und Form uns, unserm Geiste verinnerlichen, und aus solcher Verinnerlichung nachzeugend wieder in uns hervorgehn. Ebenso verhält es sich in Bezug auf die Dinge und die Erkenntniß des ihnen zu Grunde Liegenden. Das Gegebene ist nicht die Sache selbst, noch kann diese aus jener mittelst einer lediglich formalen Operation herausgezogen werden. Aeußerste Bornirtheit meint, daß die Thatsache das eigentlich Sachliche sei. Vielmehr sind diese beiden einander entgegengesetzt; das innre Wahre und Sachliche ist die innre Concretheit eines Seienden, die Thatsache seine äußre Discretheit; jenes ist der Grund, diese die isolirte, die entäußerte, die von ihrem Grund entäußerte Folge. Als Folge, also den Grund fordernd, erscheint sie eben ihrer Aeußerlichkeit wegen nicht für sich, d. h. nicht in dem Gesichtspunct des Verstandes, als desjenigen, der die Thatsache als solche definirt, sondern in uns d. h. im Gesichtspunct der Vernunft, in dem Erkenntnißorgan unsrer wesentlichen Innerlichkeit, welche dem innern Wesentlichen der Dinge correspondirt. Aus diesem geht der philosophische Erkenntnißtrieb hervor. Um nun die Thatsache auf ihren Grund zurückzuführen und aus diesem zu erklären, muß derselbe uns bekannt sein. Er kann aber nicht unmittelbar von uns erkannt, nicht direct angeschaut und wahrgenommen werden, sondern die Auffassung des Gegebenen muß uns seine Erkenntniß vermitteln. Diese Vermittlung geschieht nun nicht auf solche Weise, daß wir die Erkenntniß dieses innern Sachlichen aus dem Gegebenen schlechtweg ausziehn oder ableiten, sondern dadurch, daß wir dies Aeußerliche in unser Innres und Innerliches aufnehmen, und dasselbe so in uns bewegend, die innre

Beziehung, die es in sich zu seinem Wesen hat, und die in seiner Aeußerlichkeit latent ist, in ihm erregen, und so es zu einer innern Umkehrung, einer Rückbildung in sein innres Wesen veranlassen. Darin liegt nichts Fremdes Geheimes Mystisches, nichts Ekstatisches und Gewaltsames, es ist das, was sich im Vorgang des freien Nachdenkens vollzieht, welches das Gegebene nicht außer sich hat und stellt, nicht dasselbe nach in ihm vorhandenen und es erfüllenden sei es rationalistischen, sei es empiristischen Normen construirt und definirt, sondern selbstlos sich ganz dem sachlichen Eindruck und den sachlichen Momenten hingiebt und in diese vertieft. Es ergiebt sich, wo der denkende Geist nicht durch vorher gebildete Axiome des Begriffs oder der Empirie den Gegenstand meistern will, sondern sich selbst, seine Subjectivität und Apriorität ganz an den Gegenstand aufgiebt, sich ganz im Gegenstand sammelt und concentrirt, sich dem Gegenstand verinnigt, und so in sich auf seine selbstlose Unmittelbarkeit zurückgehend, in dieser nun mit den Kräften und Qualitäten des Gegenstandes arbeitet und wirkt. Da ist es denn in der unmittelbaren Macht der Innerlichkeit und Innigkeit des Geistes, daß die Aeußerlichkeit, die harte Schale der Empirie am Gegenstand sich auflöst, und im innern Sinn des Geistes, in innerlicher ununterschiedener Erfassung sein Innerliches, sein innres Wesen sich aufschließt. Und was dann so innerlich erfaßt ist und im Sinne liegt, das treibt dann auch oder in dem treibt dann auch der Geist heraus zur Offenbarung, zur Objectivation im bestimmt definirten Gedanken, die wie innre Lichter vor den Augen des subjectiven Geistes aufgehen. Und jemehr deren der Geist sammelt und in ihnen fortschreitet, jemehr wächst jenes sein innres Ergründungs- und Entdeckungsvermögen zur wahren Virtuosität hinaus, so daß er seiner innern Kraft sich bewußt und ihrer mächtig wird, und vor keinem neuen Problem sich fürchtet, sondern vorher sich völlig gewiß ist, daß ihm dasselbe, wenn er nur seine Zeit abwartet, in der er es mit sich herumträgt, und in seinen Gedanken bewegt, auf keinen Fall unzugänglich bleiben werde. Das den Dingen zu Grunde liegende Wesen, das die Philosophie sucht, besteht nicht in transcendentalen Ideen oder Idealen, nach denen die Dinge gebildet seien, und die unabhängig von der Erfahrung der Dinge in unserm Geist gespiegelt würden,

sondern es ist in der That das Unmittelbare, Urbare, Urlebende der Dinge selbst. Die bisherige Philosophie sucht das Unmittelbare, Unvordenkliche in den Begriffen, und in dieses und seine durch die Beziehungen der Begriffe unter einander bestimmte Selbstentwicklung setzt sie die Dinge, das Gegebene, hinein, und läßt sie sich dadurch erklären. Die allgemeinen Begriffe sollen die Erkenntniß bilden. Dazu sind sie nicht vermögend, da sie nichts Real-Sachliches an sich haben. Soweit dieses und zwar in dem Gegebenen selbst bereits erkannt ist, kann man sich eine Darstellung seines wesentlichen Inhalts in den Formen des allgemeinen Begriffs gefallen lassen, welche bei der Beschaffenheit unsres Denkens dazu dient, dasselbe vollkommen dem Verstande nach einzusehn und dem Verstande evident zu machen. Weiter geht das Vermögen und die Befugniß des abstracten Begriffs nicht, als eben eine unter Umständen schickliche Darstellungsform zu sein. Aber er ist kein Erkenntnißfond, sowie die Logik kein Inventions-, sondern nur ein Verständigungsmittel ist Meine Methode ist nicht jene logikalische, sowie sie nicht die empirische ist. Sie will das Gegebene weder aus dem Begriff, noch in und aus ihm selbst als Gegebenem erklären, sondern durch innre Vertiefung des Geistes in das Gegebene das ihm zu Grunde Liegende in ihm aufschließen, und den erklärenden Gedanken aus der innren Sachlichkeit des Gegebenen selber erzeugen. Ich gebe ein System in keinem andern Sinne zu, als wie es aus den eigenthümlichen Beziehungen des Sachlichen unter sich, und aus den natürlichen Verbindungen der dieses in sich auslegenden Gedanken sich entwickelt. Und das Princip, das die Enden zusammenknüpft, und das Besondre in Gegenseitigkeit mit einander endgültig bestimmt und zum lebendigen Ganzen vereinigt, wird nicht a priori erfaßt, sondern nur a posteriori erkannt, und wirkt nicht mit bloßem logischen Zwang, sondern mit innrer sachlicher Evidenz.

Systematik und Methodik ist das Feldgeschrei der bisherigen Philosophie und ihre eigentliche Kunst, durch die sie Unmögliches möglich, Unwahres wahr und bloße Schemata und Spectra zu wirklichen Wesen macht. Der Verstand, in die logischen Verkettungen festgebannt, kehrt aller sachlichen Einsicht den Rücken. Er verwickelt und verstrickt sich in seine eigne Complicationen, und

es ist kein Wunder, wenn es ihm da behagt. Erkenntniß aber geht aus den Sachen hervor; System und Methode geben daher keine Erkenntniß, sondern setzen Erkenntniß voraus, sie sind die eigenthümlichen Entwicklungs- und Darlegungsmittel und -formen der Erkenntniß, als welche sie in und nach dieser bestimmt und gebildet werden müssen. Erkennen ist Entdecken. Nach System und Methode erkennen ist so absurd wie sich nach Grundsätzen verlieben. Das formale Element der Logik Systematik und Methodik ist in der vollendeten Wissenschaft das Knochengerüst, ihr Fleisch und Leben ist die Sachlichkeit der Dinge. Jenes soll nicht die lebendige Fülle aufsaugend sich vordrängen, sondern Fleisch und Leben der Erkenntniß soll es erfüllen und verhüllen. Es gehört nicht zur Sache und dient nicht zur Sache, sondern giebt ihr nur nach außen Structur, Haltung und Zusammenhang. Die philosophischen Begriffe verlangen lebensvolle Anschaulichkeit, faßbare Wirklichkeit, da sie das innre wesentliche Reale, das innre Urlebende, die innre lebendige Individualität darstellen und aussprechen sollen. Die starre und wesenlose Schematik gehört dem vom Leben abgekehrten, in seiner eignen leeren Formalität sich künstlich abmühenden Denken an. Nicht der Verstand, sondern die inventorische Kraft der Vernunft ist Meister und Herr in der Philosophie, und Gemüth und Phantasie haben ihren vollberechtigten Antheil. Sowie der Dichter das innre Leben und Treiben der Welt in Stimmungsreflexen, in Ahnungen, in mythischen Traumbildern spiegelt, so soll der Philosoph das innre Getriebe des Lebens, so wie es wirklich an sich und in sich ist, auslegen, und dies innre Lebensgetriebe muß in seiner Auslegung nachzufühlen sein. Dieselben Lebenstiefen, die der Philosoph in ihnen selbst erkennt, gehen dem Dichter in symbolischen Traumgesichten auf. Die wahre Philosophie ist der Poesie nahe verwandt, sie hat den gleichen Inhalt, und geht wie sie aus einem Enthusiasmus hervor, der alle geistigen Kräfte und insbesondre auch den Verstand in seine Dienste nimmt. Mittelst des Verstandes stellt sie ihre Funde in deutlich bestimmter Sonderung und Begrenzung objectiv dar. Denn der philosophische Enthusiasmus ist nicht ein besinnungslos taumelnder, in verworrenen Lauten stammelnd, in Bildern redend, sondern er ist von vornherein in sich klar und bewußt,

und schreitet unaufhaltsam von innrer Evidenz zu äußrer Verstandesgewißheit und Verständlichkeit fort.

Principielle Orientirung.

Was allgemein empfunden und erfahren wird, ist das Wirkliche und der Gegenstand des Wissens; Empfindung und Erfahrung (soweit sie allgemein und nicht blos individuell sind) erschließen und bestimmen uns das Wirkliche. Hier handelt es sich nun darum, die universalen Urelemente des Wirklichen festzustellen. Der Verstand aber wurzelt und webt im Abstracten. Von diesem geht für ihn alle entscheidende Deutlichkeit aus. So beginnt jede methodische Darlegung in der Form des Abstracten, um auf dieser Grundlage nun sich concret zu erfüllen und specificiren. Dieses Abstracte, dieses generelle Schema ist nicht das Principielle und Bestimmende, sondern es ist nur die grundlegende Darstellungsform des durch Empfindung und Erfahrung gegebenen Wirklichen, durch welche die vollkommne Verständigung desselben für uns bedingt ist.

Was nun vor Allem als universal Wirkliches von uns empfunden und erfahren wird, das ist, so abstract ausgedrückt, das Sein. In Reiz, Lust und Begier, in Leiden und Thun wird der Mensch immer und unmittelbar des Seins, sowohl desjenigen, das er selbst an sich hat, wie auch das andern inne. Er wird seiner nicht erst durch einen theoretischen Schluß, eine intellectuelle Operation inne und gewiß (cogito ergo sum), er wird seiner inne und gewiß in directem innern Erfühlen, und diese innre Gewißheit liegt allen seinen äußern und indirecten Bezügen und Operationen wesentlich zu Grunde. Eine blos äußre und indirecte Gewißheit ist nicht grundlegend, sie ist nicht in sich selbst beruhend, und daher jederzeit anzufechten und aufzulösen. Sie ist daher keine unbedingte Gewißheit, sie setzt vielmehr die unmittelbare Gewißheit voraus, und kann nur bestehen,

sofern jene ihr vorausgeht und sich in sie einschließt. Das Sein nun ist das äußre gegebene factische, mit dem der Mensch sich behaftet und gebunden fühlt, für das wie gegen das er nicht kann, das für ihn durchaus den Character schlechthinniger äußerer Nothwendigkeit, den Character des Schicksals hat. Und zwar ist es, wenn wir näher zusehen, dies für uns, weil es auch in sich selbst schlechthin nur durch Nothwendigkeit seiner Beziehungen und Bewegungen gebunden ist. Nicht nur für den Menschen, sondern auch für sich selbst ist es das Seinmüssen. Es ist in sich selbst durchaus durch äußre und innre Causalität, durch äußere Folgerung und innre substantielle Consequenz bestimmt. Insofern bestimmt es auch den Menschen, sowohl seinem äußern Dasein, wie seinem innern Bewüßtsein nach; der Mensch ist vor ihm und in ihm nicht frei, nicht souverain, sondern Sclave, Product, Geschöpf. In seiner Entwicklung und Differenzirung enthält es eine in sich selbst zurücklaufende Verkettung von Ursachen und Wirkungen dergestalt, daß jedes Bedingende nach anderer Seite wieder das Bedingte ist. Wenn es nun insofern in seinen Einzelentwickelungen sich selbst, wenn gleich nur äußerlich, nur eben dem Sein nach erklärt, so ist es doch an sich selbst durchaus unerklärt und unerklärbar, ein schlechthin Aeußres Daseiendes Zufälliges, das erklärt werden muß und soll, das Räthsel und Problem an sich, zu dessen Lösung es des Unbedingten bedarf, d. h. desjenigen Wirklichen, das sich selbst aus sich selbst hervorbringt, nicht von sich selbst voll, nicht mit sich selbst behaftet, mit seiner Existenz gleichsam geschlagen, sondern von sich selbst frei ist, und den Grund seiner Existenz in seiner Macht hat.

Und hier nun tritt im Innewerden des Menschen der blinden Nothwendigkeit des Seins gegenüber das Seinsollen. Zwar ist diese Conception des Seinsollens nicht so unbedingt allgemein wirklich vorhanden, wie diejenige des Seins; sie ist aber unbedingt allgemein möglich. Wilde haben sie thatsächlich nicht, und es ist auch nicht ohne schwierige Vermittlungen möglich, sie ihnen zur Auffassung zu bringen; aber in dem Umkreis der Bildung und Cultur ist sie thatsächlich allgemein, und wenn auch in demselben Einzelne sich dieser Bestimmung entzogen haben, so kann sie doch jederzeit in ihnen wieder erweckt und wirksam gemacht

werden. Ohne Zweifel aber in der Wildheit befindet sich der Mensch in einem gänzlich unentwickelten oder selbst auch degenerirten Zustand, und erst in der Bildung und Cultur ist er im Besitz derjenigen Fähigkeiten, die ihn als Menschen characterisiren und von anderen Lebwesen unterscheiden. Vor allem aber ist ja doch die Conception des Seinsollens einmal da, ist eine innre psychologische wie eine äußre historische Thatsache. Das Seinsollen kommt dem Menschen in den Ordnungen der Gesellschaft, in den diese bildenden und regierenden Ideen und in deren Schöpfungen von außen entgegen. Nicht minder aber ist es eine constitutive Empfindung in ihm, und nur dadurch, durch dies dem Aeußern entsprechende Eigengefühl kann jenes ihn im Innersten in Anspruch nehmen, er sich von ihm in Anspruch genommen, ihm schuldig und verbindlich fühlen. Der Wilde ist gleichsam der von dem blinden Sein hypnotisirte Mensch, der Culturmensch dagegen der erweckte Mensch. Jeder erweckte Mensch hat in sich bleibend nicht nur das Gefühl sinnlicher, sondern auch dasjenige *sittlicher* Abhängigkeit, also nicht nur das Gefühl eines real, sondern auch eines *ideal* Bedingenden. Eben indem dieses Gefühl im Menschen erwacht, wird er erweckt, wacht er selbst auf aus dem Bannschlaf des blinden Seins, der sinnlichen Natur; und sowie dies Gefühl geschichtlich in der Menschheit, in einer in sich sympathisch zusammenwirkenden Mehrheit von Menschen erwacht, beginnt die Culturentwicklung, dies Gefühl geht hier zuerst activ und schöpferisch heraus und ist das eigentliche innre Princip der Culturentwicklung selbst. Die entwickelte Cultur wirkt dann wieder für den Einzelnen Nachgebornen erweckend, jenes Gefühl idealer Abhängigkeit in ihm erregend, das als positive Anlage in jedem Einzelnen vorhanden ist, sofern er in die Continuität der geschichtlichen Culturentwicklung einbegriffen und ein Theil der in dieser befindlichen Menschheit ist, und durch welches allein als im Einzelnen wesentlich angelegtes und eigenthümlich wirksames die Culturpotenzen in ihm ihre bindende Kraft haben, ohne welches der Einzelne die Culturschöpfungen nur blöde anstarren oder auch anstaunen würde, ohne etwas von ihrer eigenthümlichen Kraft und Bedeutung zu empfinden und aufzunehmen. Denn wozu ein Wesen nicht angelegt ist, das kann sich auch seiner Empfindung nicht mittheilen; wovon es in

sich selbst nicht einen allgemeinen Sinn, ein generelles Gefühl hat, das kann es sich nicht aneignen, es bleibt fremd und leer außer ihm. Nun also ist die Conception des Seinsollens da, und sowie sie da ist, ist sie dem Menschen unweigerlich, und ergreift ihn mit unwiderstehlicher Macht. Nicht mit äußrer Gewalt der Realität, sondern mit innrer Macht des Idealen. Das Seinsollen repräsentirt das aus und durch sich selbst Wirkende und Wirkliche. Es ist durchaus selbstwesentlich, durchaus absolut, und ist selbst sein Grund, daher an sich selbst evident. Das Sein repräsentirt die blos äußre, factische, blinde Realität, das Seinsollen ist die Wahrheit. Es ist das nicht blos äußerlich Nothwendige, es ist das aus und durch sich selbst Nothwendige, und das allein wahrhaft Nöthige. Wenn der Mensch sich ihm auch versagt, so bleibt er doch unter ihm. Sobald es erschienen und da ist, ist der Mensch und bleibt unter seinem Bann und Gebot. Es ist das, was den Menschen erhöht und erniedrigt, und nichts sonst erhöht und erniedrigt ihn wahrhaft. Alle bloßen Seinswerthe erscheinen vor ihm nichtig, ja das Sein selbst werthlos. Nur es giebt dem Sein den Werth, und dieses ordnet sich ihm schlechthin nur als Mittel unter. Wo es als unbedingter Zweck verfolgt wird, da ist das Heil; wo Sein und Seinswerthe der Zweck sind, ist das Verderben. Sobald es in der Menschheit und im Menschen aufgeht, bricht der Tag an, blüht die Menschlichkeit, die Humanität, wahre Besinnung, wahres Wissen und Erkennen.

Gemäß dem Vorstehenden unterscheiden sich nun im Seinsollen Form und Inhalt. Die Form ist, was in uns bedingende Form unsres Bewußtseins ist; der Inhalt ist was sich außer uns objectiv darlegt. Der Form nach ist das Seinsollen dem Menschen unveränderliche ewige Wahrheit, unveränderliches ewiges Gepräge seines Gemüths. Nicht so dem Inhalt nach. Der Inhalt legt sich in zeitlich-natürlicher Entwicklung aus, und dem Vernünftigen in ihm mischt sich Zufälliges, dem Allgemeingültigen Relatives und Differentes bei, dieses durch die Form des Seinsollens, die im Menschen ist, ebenfalls als Seinsollendes darstellend. Wenn der Inhalt erst durch geschichtliche Entwicklung sich ausführt, so ist bei den vielfältigen äußern und äußerlichen Bedingungen

jeder geschichtlichen Entwicklung solche Einmischung und Beimischung unvermeidlich.

Führen wir aber die abstracten Bezeichnungen auf den realen Begriff zurück, so tritt für das „Sein" das Sinnliche oder die Natur, für das Seinsollen das Sittliche, das Ideale, oder der Geist ein. Dies ist die Urantithese des Lebens: Natur und Geist. Die ganze Menschheit und der einzelne Mensch sind und finden sich von Anfang an und unmittelbar in sinnlicher Existenz und Bestimmung. Nicht so in sittlicher. Diese muß sowohl für die ganze Menschheit wie für den Einzelnen erst erworben werden. Die Culturentwicklung geht aus einer innern Evolution in der Menschheit hervor. Die Menschheit entwickelt sich nicht nur zur Cultur, sondern die Cultur entwickelt sich auch aus der Menschheit; es sind innre Offenbarungen im Bewußtsein, durch die sie sich bildet. Indem sodann dieser ausgeführte Cultur- oder Ideal-Inhalt sich in die innre Form des Seinsollens im Bewußtsein reflectirt, bildet sich das Gewissen der Menschheit. Das „Gewissen" ist zuerst ein allgemeines, ein gemeinsames, bevor es ein individuelles wird. Der einzelne Mensch soll sich dies nun persönlich zuziehn und aneignen, und so von den Einzelnen aus durch ihre Summirung soll es eigenthümlicher Besitz der Gesammtheit werden. Das Herausstellen des idealen Inhalts aber, da es in und unter der Zeit geschieht, kann sich nur als successiv fortschreitende Entwicklung ergeben, fortschreitend vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Aeußern zum Innern, vom Bild zum Wesen. Ja diese Entwicklung eben als solche in ihrer successiven Vermittlung kann auch nicht sofort und direct in das Seinsollen einspringen, sondern muß an die permanente Basis des menschlichen Lebens, das blinde Sein, anknüpfen und von ihm Beziehungen aufnehmen, und eigenthümlich ist sie auch durch das innre Ringen charakterisirt, sich von diesen fremden Bezügen, Formen und Einkleidungen frei zu machen, um rein im Wesen ihres Princips hervorzugehn. So muß sich in ihr vieles Relative, mithin in verschiedenen Entwicklungsgruppen auch Vieles verschieden herausstellen, welche Relativität und Verschiedenheit aber eben als in einer durch ihr innres Princip unaufhaltsam fortgetriebenen Entwicklung successiv überwunden wird, und das wahrhaft Absolute und schlechthin für

Alle Gleiche und Allgemeingültige immer reiner und klarer hervortreten läßt. Somit ergiebt es keine Instanz gegen die absolute Bedeutung des Sittlichen, wenn auf die einzelnen Differenzen in der Auffassung und Darstellung desselben hingewiesen wird.

Das Seinsollen ist als wesentliche und principielle Empfindungs- und Anschauungsform in uns. Seinsollen aber bedeutet das Bedingende der Freiheit, es bedeutet also das absolute Prius. Insofern kann es als Form in uns nur von sich selbst als Ansichseiendem abgeleitet werden. Das Seinsollen in uns involvirt unmittelbar ein Etwas, eine Subsistenz außer oder vielmehr vor und über uns, welche das Seinsollen nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach, also das Seinsollende ist. Insofern fühlen wir uns innerlich gedrungen, in Pflicht genommen, verbindlich gemacht, nehmen wir positive und principielle Wirkungen und Eindrücke vom Seinsollenden auf. Die bloße subjective Form ist nur der subjective Reflex von jenem; sie hat als solche keine positiven Wirkungen, sondern ist nur die Form, die positiven Wirkungen aufzunehmen, sich zuzuziehn, anzueignen. Die Form des Seinsollens in uns führt zurück auf das Seinsollen an sich, d. h. auf ein Princip, eine innre Lebensmacht, die das Seinsollende ist. Eben deshalb, weil das Seinsollen an sich die Kraft des Seins in sich selbst hat, ist es auch ein Sein-Sollen, will es in uns in's Sein, nicht blos in's äußre Thun — beansprucht es den Menschen selbst, das innre Selbst, die innre Substanz des Menschen, nicht blos sein äußres Thun; weil es an sich Wesen und nicht bloße Form ist, will es vom Menschen gelebt, nicht blos nachgeahmt werden, innres Wesen im Menschen, nicht blos äußre Construktionsform werden. Es will als Geist selber in den Menschen eingehn, nicht als bloße vorgestellte Norm, als Gesetz dem Menschen entgegengestellt werden; nicht der Mensch soll und kann es erfüllen, es kann sich nur selbst im Menschen und durch den Menschen erfüllen; nicht der Mensch soll für es das Subject sein und es nur Object und Mittel, sondern es selbst ist das Princip und die menschliche Freiheit nur die Form. Das nun, was das Seinsollende ist — das Seinsollen, das sich selbst erfüllt, sich selbst realisirt, das das Sein immer aus sich selbst, aus dem Seinsollen hervorbringt und bestimmt, das ist

das wahrhaft Absolute, die causa sui und ist das, was in der Religion Gott ist. Und insofern die Form des Seinsollens wesentlich und eigenthümlich im Menschen ist, insofern ist es dem Menschen wesentlich und eigenthümlich, Gott zu suchen; und wer wirklich sucht, der findet.

Heutzutage verlangt man von der Philosophie den Monismus, wie man es nennt, nur diesen für vernünftig, für mit sich und mit dem Bewußtsein übereinstimmend erklärend. Aber schon 1802 schrieb Jacobi an Köppen: „Fast die ganze aufgeklärte deutsche Welt ist darin eins, daß sie in Wahrheit nicht begreift, wie man in unsern Tagen noch dem albernen Dualismus anhangen kann, der ein in der Natur und ein über ihr annimmt?" In der That, der Monismus ist nichts Neues, nicht etwas, dessen Einsicht erst die Errungenschaft der glorreichen Gegenwart wäre. Er ist überhaupt das Programm der neuern Zeit seit der Epoche der Reformation und der Renaissançe; er ist die ganze neuere Philosophie seit Bruno Hobbes Locke Spinoza. Die Gegenwart hat ihn bis auf das Aeußerste ausgebildet, und ist sich seiner ganz besonders antithetisch bewußt geworden; sie hat seinen Namen ausdrücklich zu ihrem Schiboleth und Feldgeschrei gewählt. Man definirt den Monismus als dasjenige System, welches nur Ein Princip annimmt, und unterscheidet in ihm als verschiedene Formen den Naturalismus (Materialismus), den Idealismus (Spiritualismus) und die Identitätsphilosophie. Aber in der That der ganze Monismus ist Naturalismus; er erkennt nur eins an, die Natur, und das Absolute ist ihm nur der Natur Wesen. Außer und über der Natur ist ihm in Wahrheit nichts, was selbständig und wesentlich wäre. Denn was ist dem idealistischen Monismus der Geist, in den er die reale Natur auflöst? Er ist ihm nur der Intellect, das Denken, der Verstand, also die subjective Allgemeinform, in der das Subject sich als äußerlich erkennendes constituirt, und deren eigenthümlicher Inhalt, auf den sie sich bezieht, die natürlich-sinnliche Realität ist. Er absorbirt diesen Inhalt in jene Form, der Materialismus macht es umgekehrt. Er löst die äußern Ursachen in Begriffsursachen, die causas in

rationes auf, und macht die realen Consequenzen zu Begriffsfolgen; der Materialismus giebt nur äußre Ursachen zu, ihm ist die unmittelbare physische Causalität alles und erklärt alles. Da diese beiden Systeme nun durch ihre entgegengesetzte Einseitigkeit sich gegenseitig aufheben, so erfand man die Identitätsphilosophie und die absolute Substanz, die auch noch neuester Zeit von dem großen Philosophen der Gegenwart (die freilich jetzt bereits schon höchst bedenklich im Verfließen begriffen, und vergeblich mit größter Anstrengung und immer von Zeit zu Zeit wiederholter Reclame festgehalten wird), von Ed. v. Hartmann nachgekaut wird. Aber was ist diese absolute Substanz? Sie ist nichts mehr, als die innre allgemeine und wesende Natur, die natura naturans (die Natur in der intellectuellen Anschauung), die sei es die materielle Natur und den Geist d. h. den Intellect als gleichsam ihre innern Hälften auseinandersetzt, und in sich in Paralleelismus oder auch in Gegenseitigkeit verbindet — sei es sich in der materiellen Natur selbstentäußernd, aus ihr zum Geist d. h. zum Intellect (subjectivem Geist) sich reflectirt, und in diesem schließlich in sich selbst als absolute Substanz zurückgeht, und durch diese Vermittlungen nun aus der bloßen Substantialität, in der sie an sich ist, zum absoluten Geist, somit unter allen Umständen sich doch nur als solche, als wesende Natur in sich selbst vollendet. Diese Philosophie also steht im Banne des Seins, das Interesse des äußern blinden Seins ist ihr Motiv, nur durch die Täuschung der Allgemeinform macht sie es absolut, sie vergeistigt es durch äußre Rationalisirung — das wirklich Geistige, das Ideale und Ueberseiende erkennt sie als Wesen nicht an, sie sucht es als Wesen fortzuschaffen, seine Selbstkraft zu beseitigen, indem sie es zu einem bloßen Verhältniß und seine Entwicklungen und Wirkungen zu einer bloßen Nebenfolge im Sein construirt. Daher ist diese ganze Philosophie die Philosophie des Irrthums, der Täuschung, der Lüge. Denn eine Philosophie, welche die Selbstmächtigkeit, Selbstherrlichkeit, Urwesentlichkeit, Absolutheit des Seinsollens wegdemonstrirt, und die Wirkungen desselben als Effecte der Natur, Gemächte des menschlichen Willens und Intellectes deducirt, nimmt dem sittlichen Dasein und der humanen Entwicklung des Menschen die eigenthümliche Grundlage, und zerstört in ihm die Wahrheit, die ihn

heiligt. Denn das Sollen als Selbstmacht ist die Wahrheit, und auf dem Sollen als Selbstmacht, die den Menschen in Pflicht nimmt, und der er sich in seinem ganzen Sein, im innersten Gemüth unterwirft, damit es, das Seinsollen, sich selbst in ihm erfülle, beruht alle wahrhaft menschliche Entwicklung. Die neuere Philosophie ist kaum drei Jahrhunderte alt, und sie hat eine in ihrer Art nicht minder gedankenreiche und formmächtige philosophische Entwicklung von vierzehn Jahrhunderten ohne Weiteres verdammt und verworfen. So möge nun sie sich dasselbe jetzt auch ihrerseits gefallen lassen.

Was setzen denn wir an die Stelle des Monismus? Den Dualismus? Dies doch nicht eigentlich. Denn der Dualismus fordert zwei dem Wesen nach ungleiche, dem Umfang nach aber gleiche Principien, zwei Unbedingte; darin liegt sein Widersinn und seine Widerlegung. Wir aber setzen nur eines als Unbedingts voraus, den Geist; sein Ungleiches, sein Widerspiel d. h. die Natur ist nur in Rücksicht auf das, was sie in sich zusammenfaßt, absolut, an sich aber und dem Geist gegenüber relativ, und hat die wesentliche Bestimmung, ihm untergeordnet, ja in ihm aufgehoben und überwunden zu werden. Der Dualismus waltet nicht im Ansich, im Prius des Lebens, sondern er tritt nur im Umkreis der Natur hervor, wenn der Geist mit seinen Wirkungen in diesen eintritt, und die Natur sich ihnen entgegensetzt. Und sie, die Natur, erklärt sich nicht selbst, sondern ist nur durch den Geist erklärt; sie ist nicht von sich, nicht causa sui, sondern nur vom Geist, wenn nicht auf directem, so auf indirectem Wege abzuleiten. In unserm Lebenskreis allerdings stellen sich Natur und Geist als Gegensätze einander gegenüber, die Natur den Geist zu vernichten oder auszuschließen, der Geist die Natur zu überwinden trachtend, dieser das an sich Absolute, die Natur aber, sich selbst alles, für sich Absolutheit in Anspruch nehmend. Man sagt, wir hätten alles unmittelbar nur als Vorstellungen, und was wir so an uns Gegensätzliches entdeckten, das seien in der That nur Correlativ- und Wechselbeziehungen unsres Vorstellens und Denkens, und ginge insofern auf ein und dasselbe zu Grunde liegende Wesen zurück. Das ist eine ebenso erkünstelte wie seichte Gegenrede. Denn der Vorstellung und dem Begriff vorher geht die Empfindung, und

aus der Empfindung hat der Begriff erst den sachlichen Gehalt. Wenn der abstracte Begriff in seiner Formalität und Indifferenz nur auf Formunterschiede zurückführt, so ergiebt sich uns und ergiebt sich dem Begriff der sachlich-specifische Unterschied erst in der Empfindung. Unser Wesen besteht nicht im Denken, sondern im Leben und Empfinden; und nicht Denken ist für uns das Unmittelbare, das Erste, sondern Empfinden; der Begriff aber, wenn er überhaupt Realität hat, und nicht ein bloßes Spiel in der subjectiven Form des Erkennens ist legt nur die Empfindung objectiv unterscheidend aus. Er kann die Empfindung controliren, aber nur, indem er sich ihr einschließt, nicht aber in leerer Formalität sich außer ihr und ihr gegenüberstellt, prahlerisch behauptend, eben durch seine Leerheit über ihr zu stehn. Man sagt auch, der Rücksicht auf ethische Interessen dürfe kein Einfluß auf psychologische Theorien eingeräumt werden. Ethisches Interesse aber oder Interesse an der Wahrheit ist einerlei. Das Ethische ist die Wahrheit, das Absolute. Und wir sind lebendige Personen, ein persönliches Interesse von ethischer Bedeutung oder Beziehung leitet uns überall, auch in der Theorienbildung; wohl uns, wenn das uns leitende Interesse ein positiv ethisches ist. Schließlich überhaupt ist es nicht die Aufgabe der Philosophie Theorien zu bilden über das Leben, sondern Exegetin des Lebens selbst zu sein. Ihr Erkennen soll aus dem Leben selbst hervorgehn, daher muß sie in das Leben selbst eingehn, und es in innres Erleben und Empfinden aufnehmen, was ohne Erregung und Mitwirkung persönlichen Interesses nicht möglich ist.

Oben war der Monismus ein System genannt; er ist aber vielmehr an sich ein persönlicher und intellectueller Standpunct, und das System ist ein abgeleitetes. Um sinnliche Verhältnisse aufzufassen und zu beurtheilen, suchen wir uns einen Standpunct, von dem aus sie sich möglichst allseitig und übereinstimmend darlegen Da liegt der Standpunkt außer uns und wir finden uns von außen in ihn hinein. Auch für die Philosophie stellen wir uns vorher auf einen bestimmten Standpunct; wir gewinnen ihn nicht erst aus dem methodischen Philosophiren heraus, wir stehen schon vorher in ihm, und er verhält sich für unser Philosophiren durchaus bedingend; insofern geht er dann allerdings auch als

Resultat aus demselben hervor. Dieser Standpunct liegt hier in uns selbst, er besteht in dem Werthverhältniß, in das für uns in unsrer principiellen Auffassung die Grundelemente des Lebens sich zu einander stellen. Insofern haben wir auch eine Controle unsres Standpunctes, und ist uns eine solche angewiesen. Denn vermöge der formalen Unabhängigkeit, des Abstractionsvermögens unsres Intellects können wir jene Grundelemente, um deren Werthbestimmung gegen einander es sich handelt, uns gegenständlich gegenüberstellen, also auf eine rein erfahrungsmäßig sachliche Untersuchung zurückgehn, und wenn der Bestand, wie er in dieser gegenständlichen Gegenüberstellung sich ergiebt. der bisherigen Auffassung, der wir folgten, widerspricht, so haben wir diese eben zu ändern. Die bisherige Philosophie hat diese auch vom abstract wissenschaftlichen Gesichtspunct aus nothwendige Vorverhandlung gänzlich übergangen. Sie hat gemeint, in ihrer formalen Methode die genügende und allein maßgebende Controle über die Richtung und Richtigkeit ihrer Gedanken zu besitzen. Sie hat nicht gesehn, daß die innre Position, in der die Philosophen stehn, daß das Verhältniß, in das diese sich zu den Grundelementen des Lebens, und dadurch letztere zu einander gestellt haben, die Richtung ihrer Gedanken im Voraus unabwendbar bestimmt, und daß insofern ihre Ergebnisse in principieller Hinsicht von Anfang an schon vorbestimmt waren. Auf die Weise der bisherigen Philosophie verfahren, heißt also gradezu blindlings philosophiren. Man muß der Richtung, in welcher man treibt, sich bewußt werden, man muß ihre Bestimmungspuncte sich gegenständlich gegenüberstellen, und mit andern, die außerdem noch möglich und gegeben sind, vergleichen; nicht nur die Gedanken auf ihre Erfahrungsgewißheit und Folgerichtigkeit, sondern ihre innre principielle Richtung, das sie innerlich, a priori Bestimmende und Bildende, indem man es sich zur Vorstellung bringt, prüfen. Die freie Stellung gegen uns selbst und gegen alles andre, was, sei es aus der Tradition, sei es aus dem gegenwärtigen Mitleben bestimmend auf uns einwirkt, diese freie Stellung, wie sie die Unabhängigkeit unsres Intellects, und der nur auf unbedingte Wahrheit gerichtete sittliche Wille gestattet, diese ist in der That diejenige Freiheit vom Vorurtheil, die am Eingang der Philosophie uns vorgeschrieben wird.

Statt dessen setzt jeder Nachfolgende in die Fußspuren seines Vorgängers ein, und wenn er auch nach den Seiten verschieden ausschweift, so hält er doch die allgemeine Richtung inne. Und die lange Erbfolge stempelt die haltlosesten Irrthümer zu unerschütterlichen Wahrheiten; die Dauer ihrer allgemeinen Geltung macht sie an sich selber gültig.

Gegenwärtig ist der Monismus von der scheinbaren Höhefahrt in die leere Luft des Begriffs auf die rohe Materie, die brutale Realität an sich, zurückgekommen. Er schreibt der Materie als solcher Empfindungsvermögen zu, läßt dieses durch äußre Umstände in Thätigkeit treten, und durch äußre Umstände bis zur höchsten Intelligenz ausgebildet werden. Diese äußern Umstände leisten nicht den Hebammendienst, an's Licht zu bringen, was innen schon vorhanden war, sondern geben erst dem an sich leeren Vermögen Bildung und Gestalt. Alles kommt von außen hinein, nichts von Innen nach Außen hervor. Zunächst nun ist es eine vollständig willkürliche Satzung und gänzlich verbindungslose Behauptung, Empfindung als Eigenschaft und Function der Materie beizulegen, welcher, der Materie, von Natur nur Mechanik, nichts aber Uebermechanisches, wie das Empfinden beikommen kann. Sodann ist auch die Art der Empfindung und ihr eigenthümlicher Inhalt zu berücksichtigen Sinnliches Gefühl erklärt nicht noch führt es zum Pflichtgefühl, zum Kunstgefühl, und von sinnlicher Empfindung zur Vernunftanschauung führen keine Brücken und Uebergänge. Das sind spezifische Contraste, keine bloßen Nuançirungen. Vor allem stellt sich diesem Monismus eine Thatsache und Wirklichkeit entgegen, die Cultur und Culturwelt, welche der eigentliche Inhalt und Zweck der Geschichte der Menschheit ist. Dieselbe schließt eigenthümlich ein die Negation aller unmittelbaren Consequenzen der Sinnlichkeit und dieser selbst, sofern sie mehr als das Material, sofern sie das bedingende Princip sein will. So bändigt das Recht als ein von oben ἐκ Διός gegebenes (nicht aus einem Compromiß zwischen den einzelnen Individuen construirtes), als ein in sich selbst gegründetes (nicht durch bloße willkürliche Vertrags- und Gewaltsatzung statuirtes), dieses Recht oder diese Rechtsidee, wie sie den Culturstaat gegenüber den durch bloße physische Zusammengehörigkeit oder durch die Gewalt eines Einzelnen ge-

bildeten Gemeinschaftsformen begründet — so bändigt dieses Recht, diese Rechtsidee den Egoismus und die Wildheit der Natur, führt die Menschen zu gemeinsamem Leben zusammen, sie darin bindend mit innern Banden des Gewissens durch nicht zunächst vorgestellte, sondern empfundene sittliche Motive; bildet eine durch blos physische Anziehung oder durch Zufall und Willkür verbundene Masse zu einem Volksganzen aus, in dem sich jeder Einzelne als integrirenden Theil fühlt, und mit den Andern in Bürgersinn und Gemeinsinn zusammenwirkt. So bändigt die Idee des Schönen die in's Maßlose, Ungethüme, Aberwitzige ausschweifende, im Zerrhaften sich verwirrende natürliche Einbildungskraft, sie verleiht dieser, die für sich nur mit den Elementen der sinnlichen Wirklichkeit spielt und diese nach Zufall und Willkür mischt, eine innre schöpferische Initiative, indem sie ihr Maß und Gesetz in sie selbst einschließt, so daß nun die Einbildungskraft die aufgenommenen Bestandtheile der Wirklichkeit frei aus sich in maßvoller Schöngestaltung wieder hervorbringt, und in diesen ihren Schöpfungen nun wieder das Mittel gegeben ist, das Gefühl der Andern zu bilden, sie durch häufiges Anschaun, Bewundern und sich Versenken dazu zu gewöhnen, daß auch sie edel und rein empfinden. So lehrt den Menschen noch die Religion, ein Unbedingtes, ein Göttliches scheuen, seinen Stolz, seinen Eigenwillen beugen, und in der Anbetung desselben sich über sich selbst, über seine Endlichkeit und Beschränktheit erheben. Der Eintritt der Culturideen in das Bewußtsein der Menschen, und ihre Ausbreitung und Wirkung in der menschlichen Gemeinschaft ist von den Menschen stets als übermenschliche Offenbarung begrüßt, als Erlösung empfunden worden. Nicht sich selbst und der Natur haben sie diese ebenso unmittelbaren, unvermutheten, wie entscheidenden Erkenntnisse zugeschrieben, sondern Göttern und Göttersöhnen. Daß mit ihnen ein neues höheres befreiendes Element in ihrem Lebenskreis erschienen, daß sie ohne dieses der Blindheit, Unfreiheit, Dürftigkeit und Rohheit verfallen gewesen wären, das war ihnen innerste Ueberzeugung. Vom Ackerbau und der Seßhaftigkeit ging die Rechtsbildung aus. Daher war bei den Hellenen die Demeter auch Thesmophoros Und da sie als Stifterin der Ehe galt, so trug bei den Hochzeitsfesten ein Kind mit Dornen und Eichen-

zweigen (den Symbolen des Lebens in der wilden Natur) bekcänzt, eine Schwinge mit Broden voran und rief dazu: *Ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον.* In demselben oder ähnlichem Sinn ist auch Dionysos *λύσιος*, ist Herakles *ἀρῆς ἀλκτὴρ, ἀλεξίκακος*, ist Zeus selbst, der Offenbarer des Rechts, *σωτὴρ καὶ ἐλευθέριος.*

Dem neuesten Monismus zufolge ist der Mensch in allen seinen Lebenserscheinungen und Lebensentwicklungen lediglich ein Product der materiellen Natur, er ist ein Thier, stellt eine Thiergattung dar, die durch besondre Umstände zu besondrer Ausbildung gefördert wurde und sich förderte. Aber eben diese besondre Ausbildung an sich betrachtet, verhält sich grade so heterogen zur Thierheit, wie vorhin die Sensualität zur Materie und ihrer Mechanik. Aus ihr tritt uns ein neues höheres Lebenselement entgegen, und sie kann nur aus einem besondern höhern Princip, und nicht aus thierischem Triebleben mittelst aller denkbaren Umstände der Außenwelt erklärt werden.

Es ist ganz offenbar, daß mit dem Erscheinen des Menschen in der Entwicklungsreihe der Natur-Lebwesen eine innre Explosion und Apokalypse erfolgt — ein Ereigniß eintritt, das an sich in jener Reihe auf keine Weise angelegt und vorbereitet ist. Vor allem hat ja der Mensch Sprache und Verstand — Fähigkeiten, die das Thier nicht besitzt, die dem Menschen aber, in welchem Maße immer, auch in äußerster Degeneration und Verwilderung bleiben. Im Allgemeinen versteht man ja unter Sprache ein Mittel, was man in sich trägt und bewegt, seine Gefühle, Vorstellungen, Begehrungen andern mitzutheilen. In diesem Sinne kann allerdings auch dem Thiere Sprache zugeschrieben werden. Durch Stimmlaute, durch Geberden, wahrscheinlich auch durch eine directe psychische Correspondenz (durch Suggestion; Thiere sind immer halb hypnotisch) theilt es sich seinesgleichen mit. Mit dieser Bildungslosigkeit seiner Mittheilungsart bezeichnet sich zugleich aber wie die Begrenztheit seines Lebens und Bewußtseins, so auch die Begrenztheit seiner Mittheilung. Das Thier hat nur Subjectivität und zwar physische. Das Thier bezieht alles auf sein individuelles physisches Sein, und nur unter dieser Beziehung nimmt es andres auf und theilt es andres mit; der Inhalt seines Bewußtseins wie seiner Mittheilung ist nur sein physisches Fühlen,

Wollen und Begehren, und was mit diesem und wie es mit diesem zusammenhängt. Die Worte der Menschensprache dagegen drücken mittelst der Form der Allgemeinheit die Gegenstände und gegenständlichen Verhältnisse an sich selber außer und unabhängig von aller Beziehung zum subjectiven Fühlen, Wollen und Begehren aus. Diese Allgemeinheit und diese Gegenständlichkeit, die das eigenthümliche Wesen der Menschensprache ausmacht, die ferner in einem nothwendigen Zusammenhang von Regeln und Normen sich reflectirt, in demselben das innre Gesetz der Vernunft bildend, bis letztere zum völligen Bewußtsein und Durchschaun ihrer selbst und des Seienden sich in der Philosophie erhebt — dies eben fehlt dem Thiere ganz und gar. Dies aber ist nichts Zufälliges, Occasionelles, sondern es involvirt ein neues Princip, das im Thier nicht ist — das Princip des schlechthin und an sich Einen und Allgemeinen, in dem nun, während das Thier sich in lauter Einzelheiten und Einzelbeziehungen bewegt, der Mensch in seinem Bewußtsein über sich als Einzelnen und über alle einzelne und subjective Bezüglichkeit erhoben, und in eine innre Freiheit der Betrachtung gegen sich selbst und gegen andres gestellt wird, dieses nun und sich selber frei sich gegenüber, rein gegenständlich habend.

Die Sprachbegriffe drücken das Gegebene objectiv an sich aus, nicht aber wie es einzeln und zerstreut ist, sondern das Zusammengehörende, das Gleiche oder Aehnliche in Einen Ausdruck, Eine Form zusammenfassend. Eben grade durch dies Zusammenfassen des Einzelnen und Vielen in Eine Form befreit sich das Subject von aller Einzelbezüglichkeit und subjectiven Scheinbarkeit; es erlangt eben dadurch die Objectivität, die freie Gegenständlichkeit — erlangt die Fähigkeit, die Dinge und Verhältnisse allseitig und gerecht, sie objectiv zu erwägen und gegeneinander abzuwägen, und im Andrang der Gefühle und Leidenschaften das, was klug oder geboten ist, zu ermessen. Das Thier hat für reale Verhältnisse, soweit sie und wie sie auf es Bezug haben, ein außerordentlich feines Gefühl. Aber es ist aller Verallgemeinerung, aller Abstraction unfähig. Es ist an die einzelne Wahrnehmung und die äußre Folge der einzelnen Wahrnehmungen gebunden, und bildet sich eine Erfahrung oder vielmehr eine Gewohnheit des Vorstellens und Handelns aus der Gewohnheit der besondern

Wahrnehmungsfolge, oder aus der Empfindlichkeit eines einzelnen Falls. Und so muß in der That ein Erkennen beschaffen sein, das allein aus dem sinnlichen Verhältniß hervorgeht. Dem Menschen dagegen erhebt sich der einzelne Fall auch ohne Wiederholung und Gewöhnung unmittelbar in die Potenz des Allgemeinen, und bildet sich dadurch zu einer Regel für später analoge zur Wahrnehmung und Vorstellung gelangende Einzelfälle. Es wird in ihm zu einem unbedingten Prius für dieselben, durch das er sie in seiner Macht hat und sich in Beziehung auf sie völlig frei und unabhängig bestimmt. Das thierische oder ein nur aus dem sinnlichen Verhältniß hervorgehendes Erkennen hat ferner als Verbindung der Vorstellungen nur die äußre Folge in Raum und Zeit und die äußre Aehnlichkeit (wie den äußren Contrast). Dagegen dem Menschen ergeben sich im Bewußtsein innre sachlich nothwendige Verbindungen und Beziehungen z. B. der Ursache und der Wirkung, der entwicklungsmäßigen oder genetischen Folge und Bedingtheit u. a. m., welche in der Sprache durch Declination und Conjugation wie durch die Präpositionen ausgedrückt werden. Es geht von selbst aus seinen innern Lebensgrundlagen ein höherer Gesichtspunkt in seinem Erkennen auf, der dieses von vornherein in innre Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit setzt, und es befähigt, das Chaos der Einzelheiten und Einzelverhältnisse zu entwirren, subjective Bezüglichkeit auf objectives Ansichsein zurückzuführen, und alles gleichmäßig nach seinen objectiven Verhältnissen beherrschend vor sich auszubreiten.

Sprache und Verstand finden sich, zwar in einem sehr unvollkommenen Verhältniß, auch bei den Wilden. Dagegen entbehren diese aller derjenigen Fähigkeiten und Eigenschaften, welche mit den ethischen Ideen, mit den Potenzen der Cultur und mit dieser selbst zusammenhangen. Hierin aber liegt das eigentlich specifisch Menschliche. Für die Beurtheilung des eigenthümlich menschlichen Characters ist nicht der Wilde, sondern nur der Culturmensch maßgebend. Wenn wir auch den Wilden nur für einen unentwickelten, in seiner Entwicklung zurückgehaltenen Menschen halten wollen, so folgt doch auch so, daß in ihm nicht alles oder das Wenigste wirklich sein kann, was in ihm als Menschen möglich ist. Es liegt im Wesen einer Entwicklung, daß erst an ihrem

Ende das intensiv und extensiv Ganze erscheint, erst dann hat ein Seiendes seinen ganzen Inhalt exponirt, seine ganze innre Möglichkeit in erscheinende Wirklichkeit übertragen. Und zwar sind es grade die innersten und individuellsten Bestimmungen, die erst am Ende in Erscheinung und Wirkung treten. Die Natur eines Seienden, die erst in stufenmäßiger Entwicklung sich ausführt, kann daher nicht nach den Anfängen, sondern nur nach den höhern nnd höchsten Entwicklungsstufen beurtheilt werden. Auch für diese selbst geben die Anfänge keinen Maßstab, denn wir wissen nur was wir erfahren; Entwicklung eines Wesens, einer Natur aber ist Selbstverwirklichung; wozu es sich noch nicht entwickelt hat, das ist noch nicht wirklich an ihm, kann also auch nicht erfahren werden. In den Anfängen ist die Natur und Individualität entweder noch im Innern verborgen, oder nur in fließender Unbestimmtheit dargestellt, oder gar unter einem fremden Verhältniß, von dem die Entwicklung sie erst befreien soll, gebunden. Zwar kann ein Wesen nur völlig erkannt werden, wenn es in seiner Genesis und Entwicklung betrachtet wird. Um aber in dieser sich zu orientiren, muß schon höhere Entwicklungsgestalt sich erschlossen haben, diese uns vor Augen und im Sinne sein. Insofern würde also auch der Wilde, wenn wir ihn für einen in den Anfängen zurückgehaltenen Menschen ansehn wollten, keinen Maßstab für die eigenthümliche Natur des Menschen geben. Es sind aber vollgültige Gründe vorhanden, welche in dem innern und äußern Zustand des Wilden anstatt erst unentwickelter Anfänge die entschiedene Degeneration erkennen lassen. Die Anfänge einer Entwicklung haben naturgemäß nur negative und indifferente Merkmale. Die Wildheit ist ein positiver Character und nicht das Vorgängige der Cultur, sondern deren Gegensatz und Gegentheil. Die Anfänge gehen nothwendig in Entwicklung über, in den Anfängen giebt es kein Beharren, die Entwicklung aber ist entweder progressiv oder regressiv, zur Cultur oder zur Verwilderung, zur Menschlichkeit oder zur Verthiertheit. Wir haben die Wilden als von Solchen herkommend anzusehn, die in der Urzeit in die rohe Sinnlichkeit abwichen; der in Folge dessen immer mehr entartete Character blieb schließlich in einer bestimmten Form stehen und erstarrte in derselben. Hier giebt es keinen Fortschritt, nichts Neues erscheint

je in den Bestimmungen des Bewußtseins, diese sind die gleichen in allen Generationen wie in allen Weltgegenden, in denen uns Wilde begegnen. Der Wilde repräsentirt in Wirklichkeit nicht mehr als eine höhere Thiergattung. Zwar äußerlich verleugnet er nicht den menschlichen Typus, im Innern aber ist er nicht wesentlich mehr als ein Thier. Hat er noch an sich Merkmale, durch die er sich vom Thier unterscheidet, Eigenschaften, durch die er ein gewisses äußres imperium naturae behauptet, so sind diese doch nicht in ihm substantiirt. Er hat actuell nur das Formale und Accidentelle des Menschlichen, die Substanz desselben ist in ihm völlig erstorben. Diese ist nur im Culturmenschen lebendig. Betrachten wir was im Wilden Menschliches ist, so können wir es seiner äußerlichen und formalen Beschaffenheit wegen immer noch mit einigem Schein mit dem Thierischen in genetische Verbindung bringen; im Culturmenschen gibt es aber schlechterdings keine Verbindung desselben mit dem Thierischen.

So zunächst schon in der Werthbestimmung der sinnlichen Dinge ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Thier. Dem Thier bestimmen sich die Werthe allein nach seinem physischen Bedürfniß und Gefühl, nach dem Maß, wie es für diese aus jenen Befriedigung, wie es physische Lebenserfüllung und Lebenssteigerung aus ihnen schöpfen kann, also nach der Beschaffenheit ihrer materiellen Substanz und deren Verhältniß zu der eignen Sinnlichkeit des Thiers. Dagegen für den Menschen liegen in der physischen Welt die eigentlichen Werthe ganz außerhalb der materiellen Qualitäten. Zwar kann er die thierischen Werthe nicht ganz von sich weisen, da er ja an derselben materiellen Natur organisch participirt; aber weit entfernt, daß sie ihm die einzigen und höchsten wären, erscheinen sie ihm vielmehr unbedingt untergeordnet, ja er empfindet ihren Trieb als einen lästigen und widrigen Zwang, ein tieferer Drang bewegt ihn, ihren Einfluß einzuschränken, ihren Genuß zu mäßigen, und ihn vor anderen und vor sich selbst zu verschleiern. In seinem eigenthümlichen menschlichen Gefühl wehrt er sich gegen sie, will in seinem innern Selbst sich nicht mit ihnen vermischen, er schämt sich ihrer. Die wahren und höchsten Werthe im Sinnlichen dagegen, diejenigen, die der Mensch eigentlich schätzt und deren er sich freut, beruhen

in dem, was an sich nicht materiell ist, sondern in der Materie sich nur eine Erscheinung und Sichtbarkeit bildet; es sind wesentlich nicht Genuß- sondern Schauwerthe. Nur für den Menschen duften die Blumen, glänzen sie in Schmelz und Farben. Aus Licht, Farbe, Gestalt, aus harmonischer Verbindung ihrer Nuançen und Contraste schöpft der Mensch seine eigenste Freude am Sinnlichen; und durch solche ästhetischen Wirkungen, in die er sie sich kleidet, werden ihm die gemeinen Genußwerthe erst annehmbar. Wer letzteren ihrer selbst wegen nachtrachtet, gilt für roh und gemein. Woher haben Gold, Perlen, Edelgestein ihren Geltungswerth in der menschlichen Gesellschaft? Gewiß nicht ihrer Genieß- und Nutzbarkeit wegen, die in ihnen überhaupt nur im mindesten Grade oder gar nicht vorhanden ist. Auch nicht der Seltenheit wegen Es giebt viel Selteneres, um das sich Niemand kümmert. Sondern daß gleichsam die himmlische Licht- und Farbenklarheit in ihnen wie geronnen und geformt uns begegnet, das giebt ihnen ihre Kostbarkeit. Der Wilde ergötzt sich auch an dem, was glänzt und strahlt. Aber ihm liegt es nur an diesem äußerlichen sinnlichen Effect; daher ihm Messing ist wie Gold, buntes Glas wie Perle und Edelstein. Er ist wie das Kind, das nach allem Glänzenden hascht, aber wie das Kind, wie es noch ohne Vernunft, ohne geistige Besonnenheit fühlt und handelt. Im Kind ist dieses Beides noch bei einander, das Unvernünftige, sittlich Blinde, und der Drang und die Anfänge zur Vernünftigkeit, zur Menschlichkeit. Jenes ist beim Wilden natürlich auch, dieses fehlt ganz und gar. Es ist daher völlig falsch, wenn man den Zustand des Wilden für den Kindheitszustand der Menschheit erklärt. Dem Wilden fehlt es ganz und gar an einem Organ für das Vernünftige. So nimmt er von der Cultur nur auf, was an ihr völlig äußerlich und lediglich instrumental ist, die intellectuelle und mechanische Fertigkeit, und was er sich sonst von da aneignet, verkehrt und verzerrt er sofort in's Wahnhafte, Abergläubische, Phantastische.

Die Schätzung der Werthe im Sinnlichen ist seitens des Menschen völlig uninteressirt, sie beruht lediglich auf freier Anschauung, und aus dieser geht auch hier der Genuß hervor. Diese Fähigkeit der freien Anschauung, die das Sinnliche völlig außer uns hält, und aller Vermischung mit demselben entzogen lediglich

das herankommen und wirken läßt, was, seinem Wesen nach nicht materiell, sondern himmlisch, geistig und geistartig, nur am Materiellen erscheint und anschaulich wird, diese Fähigkeit geht dem Thier ganz und gar ab.

Diese ästhetische Anschauung aber in sich fortschreitend steigert sich auch in sich selbst, und schöpft in sich selbst eignen Inhalt, in dem sie productiv aus sich hervorgeht. Sie tritt in sich selbst zurück und findet sich in einer innern Fülle reiner oder absoluter Formen, welche sich zu der sinnlichen Wirklichkeit als Prototypen und Ideale verhalten, und an sich nur Figurationen allgemeingültiger Ideen oder Sinn- Bedeutungen, deren unmittelbare Uebertragung in das Quantitative sind, und insofern, zur anschaulichen Darstellung gebracht, in unsrer Betrachtung mit der vollen innern Macht der Ideen*) auf uns wirken. Hier ergiebt sich die Kunst, die wahrhaft so genannt werden darf, deren Anschauen uns von sinnlichen Affectionen reinigt, uns über das Sinnliche erhebt und mit geistiger Bedeutung uns anregt und erfüllt. Die Kunst ist wesentlich Versinnlichung von Ideen und Idealen; sie will diesen in der sinnlichen Wirklichkeit und die sinnliche Wirklichkeit in ihnen darstellen. Diese ist also ihr Material, das sie kennen und beherrschen muß. Sie muß sich in der Nachbildung der Wirklichkeit üben und möglichst zu vollenden suchen, um das Ideal möglichst versinnlichen, möglichst natürlich und lebendig darstellen zu können. Die Nachahmung der Natur ist die Voraussetzung der darstellenden Kunst, sowie die Empirie der Philosophie, aber sie ist nicht das Wesen der Kunst und der Zweck der künstlerischen Darstellung. Diesen Zweck trägt die Kunst d. h. die innre bildnerische Anschauung des Menschen in sich selbst. Bloße Naturnachahmung ist nicht Kunst, sondern Technik, und unterscheidet sich u. A. von der Photographie nur dadurch, daß hier das Licht selbst mittelst Maschinen malt, dort Auge und Hand des Menschen, hier demnach die Darstellung verhältnißmäßig starr todt und einseitig ist, dort dagegen lebendig beweglich und viel- oder allseitig. Auch

---

*) Der große Erfinder Cornelius nannte das „Gedanken". Es sind aber nicht Gedanken und sollen nicht Gedanken, sondern die innern unbewußten oder reflexionslosen Urbilder der Gedanken sein.

darauf beruht die Kunst nicht, daß von außen durch Sammlung und Vergleichung des Verschiedenen dieses in eine Uebereinstimmung gefügt, und aus ihm ein allgemeiner typischer Character abstrahirt wird. Die Schönheit und Allgemeingültigkeit, in der die künstlerischen Gebilde erscheinen, ist nicht durch blos formale Operation aus der Wirklichkeit selbst ausgezogen, sondern sie geht aus sich selbst hervor und bildet die Wirklichkeit in sich. Das Typische, das Ideale, die innre wesentliche Bedeutung, das die Kunst in der Wirklichkeit, in der Form der Wirklichkeit, der sinnlichen und individuellen Lebendigkeit darstellt, leitet sie nicht aus der Wirklichkeit selber ab, sondern es ist ihr eigenthümliches Vermögen, in dem sie an die Wirklichkeit herantritt, und die Wirklichkeit ergreift und unterwirft, um die Wirklichkeit mit dem Idealen, das Ideale mit Wirklichkeit, mit sinnlicher und individueller Lebendigkeit zu durchdringen. Die Kunst versinnlicht und individualisirt das Ideale, aber sie idealisirt auch das Wirkliche, das Sinnlich-Individuelle. Dieses beides ist in ihr untrennbar. Das Ideale ist in ihr Princip und Zweck Daher in ihr im Sinnlichen der eigenthümliche sinnliche Drang und Reiz, im Individuellen alle Einzelheit und Zufälligkeit ausgelöscht ist. Das Sinnliche lebt und wirkt in ihr nicht sinnlich, sondern geistig; das Individuelle tritt uns nicht in zufälliger Einzelheit, sondern in innrer Größe und typischer Bedeutung entgegen. Und selbst wenn sie weiblichen Liebreiz darstellt, erscheint uns in ihm nur ein Göttliches, das wir mit erheiterndem Erstaunen, mit erfreulichem Wohlgefallen, aber ohne alle sinnliche Erregung aufnehmen. In der echten Kunst ist alle schürzenlose Nacktheit an sich selber unschuldig, und hat nicht nur nicht befleckende, sondern positiv reinigende Wirkung. Die moderne Kunst, die sich sei es ausschließlich der Nachbildung der gemeinen Wirklichkeit in ihrer ganzen Einzelheit, Zufälligkeit und Bedeutungslosigkeit ergiebt, sei es durch künstliche Licht- und Farbeneffecte es nur auf sinnliche Wirkung absieht, sei es den dämonischen Drang der Sinnlichkeit nicht durch die Idee abgelöscht, sondern in seiner ganzen eignen glühenden Lebendigkeit darstellt, ist keine Kunst mehr. Das Wesen der Kunst ist göttlich, und alles was die Erscheinung dieses seines innern Göttlichen stört, wie künstlich gesteigerte und combinirte Licht- und Farbenwirkungen, schließt es

von sich aus; es hat Wärme und erwärmt, aber es hat keine sinnliche Gluth und wirkt nicht sinnlich erhitzend. Die angebliche Kunst der Wilden ist Verzerrung der Wirklichkeit, das Erhabene besteht ihnen im Grotesken und Ungethümen, das Schöne im Bizarren, sie haben ebensowenig die Fähigkeit reiner Beobachtung des Wirklichen, wie harmonisirender Gestaltung desselben. Die Modernen arbeiten mit der disjectis membris der Cultur, mit und in dem Reflexlicht, das die Cultur bei ihrem Scheiden ihnen zurückläßt; die Wilden haben nie den Tag gesehn, und leben in der Nacht und Blindheit formloser willkürlicher Traumimagination.

Zur Kunst aber gehört nicht nur die Darstellung in Körper- und Flächenform, in Stein und in Linie und Farbe, sondern auch in Worten, die Poesie oder Dichtung. Diese bringt allerdings auch die schlechte Wirklichkeit zur Darstellung oder zum Ausdruck, sofern sie nicht wie die bildende Kunst nur eine einzelne Gestalt oder Gestaltengruppe, eine einzelne Situation oder einen einzelnen Moment eines Geschehens fixirt, indem sie in diese das innerlich oder äußerlich Voraufgehende und Nachfolgende unentwickelt einschließt, sondern sei es eine Stimmung in dem Zusammenhang der Eindrücke, aus denen sie hervorgeht, sei es nun namentlich eine Folge von Geschehnissen, einen Zusammenhang von Handlungen, eine organische Reihe von Situationen und eine Verbindung von Gestalten, Characteren und Personen in ihren eigenthümlichen Gegenwirkungen mit und gegeneinander darzustellen hat. Aber die Kunst beruht doch hier nicht in der sinnlichen Kraft des Ausdrucks und der Schilderung, nicht in dem Naturleben und der Naturtreue der Darstellung, dies alles ist gut und nothwendig, aber es ist nicht das Wesentliche; dieses das eigentlich Poetische beruht in der Einheit einer Idee, einer idealen Bedeutung, die alle jene verschiedenen Elemente der Wirklichkeit durchdringt, sie gleichsam spiritualisirt, in ihrem höhern idealen Zusammenhang aufeinander bezieht und zum Ganzen des Kunstwerks vereinigt. Und auch wo diese Idee für sich selbst keine eigne und hervorragende Repräsentation findet, wo in den realen Elementen selbst nichts Ideales sich verkörpert, erscheint das Poetische in dem Gericht der Idee, unter dem die rohe Naturkraft und blinde Leidenschaft in Selbstzerstörung übergeht, während ausderswo der groß

und heldisch strebende, der die gemeine Nützlichkeit und Lebensbefriedigung fliehende und ungenügsam und ruhelos in Ungemessenes hinaustrachtende Mensch im Conflict und Widerstand der gemeinen Wirklichkeit von seiner Maßlosigkeit befreit wird und durch seinen Untergang mit seinen Irrthümern versöhnt, der positiv ideale Charakter aber auf demselben Wege von allen subjectiven Beimischungen sich reinigt, und im Unterliegen überwindet und in reiner Göttlichkeit hervorstrahlt.

Goethe sagt in der „Italienischen Reise“, daß echte Kunstwerke den Character „höchster Naturwerke des Menschen“ haben, und „alles Willkürliche und Eingebildete bei ihnen wegfällt“. Denn die echte Kunst ist an sich selbst unschuldig, von der Idee voll, nur ihr lebend, und von aller Reflexion, von aller Tendenz und Absicht frei. Sie wirkt und schafft mit der Unmittelbarkeit und Nothwendigkeit einer Natur, ja sie ist selbst die höhere Natur, die nur im Menschen ist, und die Wirklichkeit Zwecken unterwirft, in diese hineinbildet, die in der Wirklichkeit selber nicht enthalten, sondern über sie hinaus und ihr vorausgehend wesentlich in sich selbst beruhn. Wie auch Goethe ebenfalls sehr schön sagt: „Wir sind ja eben deshalb da, um das Vergängliche unvergänglich zu machen“, und derselbe mündlich: „Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln, und auch den todtesten Stoff durch Vermählung mit der Idee [geistig, durch geistige Bedeutung] zu beleben, ist die schönste Bürgschaft unsres übersinnlichen Ursprungs.

Vor allem aber nun die Idee des Sollens, die im Menschen ist und ihn regiert, und die Substanz des Sollens und Seinsollens, das Sittliche, die sittliche Forderung scheidet den Menschen unbedingt vom Thier, und weist ihn seinem innersten Wesen nach einem übernatürlichen Ursprung zu, dessen eigenthümliche Manifestation in seinem Bewußtsein eben das Seinsollen und das Sittliche ist. Das hat auch Kant betont und gezeigt, daß ein Sollen nur im Menschen ist und nur im Menschen Anknüpfung und Beziehung hat. Schopenhauer sagt irgendwo dagegen, Sollen habe überall Bedeutung, wo ein Gesetz (ein zu Grunde liegender Typus) sei, also auch in der Natur. So solle das Schaf vier Beine haben. Es werde aber mitunter auch eins mit drei Beinen geboren. Dieser Sprachgebrauch aber ist nicht ursprünglich, sondern

nur abgeleitet. Sollen an sich postulirt Verantwortlichkeit, Selbstbestimmung. Das Schaf, das mit drei Beinen geboren wird, ist dafür nicht verantwortlich. Das Sollen kann ihm nicht aufgelegt, das Nicht-Seinsollen ihm nicht zur Last gelegt werden. Unwillkürlich setzen wir in Gedanken eine intelligente Ursache voraus, die für die Bildung oder Mißbildung des Schafs verantwortlich ist. Auch kommt es auf die Inhaltsbestimmung des Sollens an. Der Mensch soll zwei Beine haben; darin ist er jedem Thiere gleich, das zwei oder vier oder „tausend" oder gar keine Beine haben soll, und schließt sich in die Reihe der Naturwesen ein. Der Mensch soll aber z. B. auch seinen Nächsten lieben; das kann von dem Thier nicht verlangt werden, es hat kein Organ für solche Forderung, sie anzunehmen, wie sie durchzuführen. Der Mensch aber nimmt sie an, empfindet ihre Evidenz und Zwecknothwendigkeit, und fühlt sich verbindlich, sie durchzuführen. Was das Thier soll, das wird und ist es von selber, durch physische Entstehung und Bildung; was der Mensch specifisch soll, das wird er und ist er nicht von selber, und es vermittelt sich ihm nur durch innre Selbstbestimmung; er ist es nicht schon von Anfang und Ursprung, sondern soll es zu dem, was er von Anfang und Ursprung ist, erst erwerben. Jenes ist ein vorausgehender und zu Grunde liegender Typus, dieses aber ein vorgesetzter Zweck, ein Ideal, jenes regiert die Natur und ihren Bildungsproceß, dieses aber zieht den Willen an. Jenes ist daher ein Müssen, dieses dagegen das eigentliche Sollen.

Sollen und Wollen oder Freiheit sind reciprok. Sollen kann nur unter Voraussetzung der Freiheit gelten, aufgenommen und verstanden werden. Wir haben die Idee des Sollens in uns, sie ist eine Grundform unsres Bewußtseins; wir ziehen uns das Sollen zu und unterordnen uns ihm, folglich sind wir unserm innersten Wesen nach frei. Denn ohne das Vermögen der Freiheit würden wir ein Sollen uns gar nicht zuziehn, überhaupt gar nicht den Begriff eines Sollens fassen Das Vermögen unsrer Freiheit erwacht, sowie ihm das Sollen entgegentritt, und geht sofort gegen dasselbe in Thätigkeit über. Indem wir uns des Sollens bewußt werden, werden wir uns auch unsrer innern Freiheit bewußt. Das Bewußtsein des Sollens in uns ist der Beweis unsrer

Freiheit und zugleich die innre Selbstgewißheit derselben. Das Thier hat kein Sollen, folglich hat es keine Freiheit. All sein Wollen ist nur formell Selbstbestimmung und wird wesentlich bestimmt durch das Motiv, das Gefühl und die Vorstellung des Angenehmen und Nützlichen. In dem gebändigten und dressirten Thier tritt an Stelle des letzteren der Wille, die Bestimmung des Gebieters. Aus diesem Verhältniß läßt sich nicht etwas wie Pflichtgefühl, das dem Thiere zuzuschreiben sei, ableiten, da Pflichtgefühl nicht auf innerm Zwang, sondern auf freier Verbindlichkeit beruht, die nicht durch die Uebermacht der äußern Person, sondern durch innre Evidenz und Allgemeingültigkeit hervorgebracht wird.

In der Natur gibt es nur ein Müssen. Wie das Thier durch Müssen gebildet wird, so bildet sich der Mensch menschlich durch Sollen. Das Sollen im Menschen führt auf ein Lebensprincip zurück, wie das Müssen der Natur auf ein andres. Das Sollen beruht nicht auf einer nachfolgenden Vorstellung, sondern es drückt ein unbedingtes Prius, das innre Prius der Freiheit, aus. Es schließt eine innre vernünftige Nothwendigkeit ein, eine Nothwendigkeit, die nicht zwingt, sondern überzeugt, die nicht bindet, sondern verbindlich macht, deren Ausführung also davon abhängt, daß der Mensch sie sich zuzieht und sich ihr zueignet, die die Möglichkeit, nicht ausgeführt zu werden, mit sich führt, eben weil ihre Ausführung im Schwebepunct der Freiheit hängt, dann aber keineswegs an sich selber aufgehoben ist, sondern als etwas das an den Menschen im innersten Mittelpunct seines Lebens unbedingten Anspruch hat, ihm gegenüber richtend drohend stehen bleibt Ferner ist im Wesen des Sollens auch kein Ansehn der Person und der Umstände, keine Rücksicht auf Vortheil oder Nachtheil, Lust oder Unlust; es ist an sich ganz unbedingt. Für den, der ihm in sich in seiner Freiheit Ausführung giebt, knüpft sich daran keine Aussicht, kein Anspruch auf Lohn; das Sollen setzt an sich selbst keine Prämie dafür aus, daß es erfüllt wird, es soll der Mensch sich schlechterdings nur an ihm selbst genügen lassen. Und in der That führt es in sich selbst für den Menschen die unmittelbare eigenste Lebenserfüllung mit sich. Die Nothwendigkeit des Sollens zwingt uns nicht; aber ihr widerstrebend fühlen wir, daß wir uns mit unsrer eigensten Bestimmung, mit unsrer ganzen

menschlich-eigenthümlichen Lebensrichtung entzweien. Das Sollen überzeugt nicht durch logische Gründe, sondern durch sich selbst, eben weil es sowenig ein Rationales wie ein blos Thatsächliches, sondern das unbedingte und wesentliche Ideal ausspricht. Es hat in sich eine Evidenz des Wesens, die weder Zweifel erlaubt, noch Begründung verlangt. Es ist eben an sich das schlechthin Unbedingte, der absolute Zweck; es hat keine Voraussetzungen hinter sich, aus denen es abgeleitet und verificirt werden soll; seine Natur ist durchaus principiell, axiomatisch. Axiome ableiten, begründen, beweisen wollen, heißt sie als solche negiren.

Was dann näher noch die Substanz des Sollens, das Sittliche, betrifft, so erscheint klar, daß dieses an sich transcendent, übernatürlich und der Natur und ihrer Regel entgegengesetzt ist. Das Sittliche schließt an sich selbst die unbedingte Negation der wesentlichsten Wechselbeziehungen der Natur und Sinnlichkeit ein. In der Natur herrscht schrankenlos der Kampf um's Dasein. Die im Menschen aufgehende Offenbarung der Rechtsidee, diese schon, führt dagegen einen Zustand der Versöhnung der Einzelinteressen herbei, nicht durch äußre Vermittlung oder durch Indifferenzirung, sondern durch innre Bindung und Beschränkung, und Ueberführung in das Ganze, Gemeinsame. Die Tendenzen der Sinnlichkeit beziehen alles auf die Einzelheit und Egoität, das Sittliche aber die Egoität auf das Gemeinsame.

Von Berlin ist ein „System der Ethik" ausgegangen. Als Urheber nennt sich Friedrich Paulsen, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität der Reichshauptstadt. Die Tendenz und Idee sind an sich keineswegs neu, aus dem 18. Jahrhundert liegen wohl schon bessere Ausführungen vor. Allein als actuelle Erscheinung soll es uns insofern willkommen sein, als wir daran Anlaß nehmen können und wollen, an ihm zu zeigen, wie das Sittliche **nicht** erklärt werden soll, und zugleich als an einem Muster darzulegen, wie in der heutzutage herrschenden Wissenschaft die Grundlagen aller Cultur und Humanität, die ewigen Wahrheiten, auf denen der Ursprung und Fortbestand des Menschthums und menschlicher Gemeinschaft beruht, zersetzt, entstellt und gefälscht werden. Was ist Gut — was ist Böse? Diese Grundfrage beantwortet Paulsen dahin: Gut ist eine Handlung, welche beabsichtigt,

die Wohlfahrt des Handelnden und der Gesammtheit der Menschen, auf die sich ihre Wirkungen erstrecken, zu fördern; böse Handlungen dagegen wollen die fremde Wohlfahrt schädigen. Offenbar ist hier der Begriff des Guten abgeleitet von dem Begriff dessen, was dem Einzelnen und der Gesammtheit gut d. h. nützlich und angenehm ist. Der obersten Erklärung liegt also eine sophistische Vermischung ganz heterogener Bedeutungen zu Grunde. Für das Gute, das im Menschen und des Menschen ist, bleibt lediglich die auf das andre Gute, d. h. auf das Gut oder die Güter, als dem Einzelnen und der Gesammtheit zu vermittelnde, gerichtete Handlung übrig. Nun kann ja aber der Mensch für das Gesammtwohl sorgen, ohne bei sich in seinem Herzen für dasselbe besorgt zu sein; zu gemeinnützigem Handeln veranlaßt ihn nicht ein wohlwollender Trieb und Gedanke, sondern ein andres, ein dem Wesen nach entgegengesetztes, ein selbstsüchtiges Motiv, z. B. das Verlangen, Herrschaft und Ansehn, Geltung und Ruhm zu gewinnen. Die Wirkung bleibt ganz dieselbe, ob ich meine Wohlthaten verbreite, damit ich von den Leuten gesehn werde, oder im Verborgenen und so, daß die linke Hand nicht weiß was die rechte thut. Ist nun die eine Handlung und Handlungsweise ebensowohl gut, wie die andre? Keineswegs. Sondern die erste ist nur dem äußern Ansehn und Schein nach gut, die zweite aber ist wirklich gut, sie ist erst eigentlich sittlich gut. Das eigentlich sittlich Gute — und um dieses nur kann es sich in einer Ethik handeln — beruht nicht in dem, worauf das Handeln abzielt, in dem Effect, den es hervorbringen will, nicht in der nächsten und äußern Absicht, sondern in dem innern Motiv, in der innern persönlichen Selbstbestimmung, darin, wie ich mich in mir selbst zu der Absicht und dem Ziel meines Handelns verhalte. Sonach beschränkt sich sowohl das Gute des Menschen nicht auf Absicht und Handlung, sondern geht auf den Menschen selbst, auf das innre Selbst des Menschen, auf sein Herz zurück, als auch bezieht sich das Gute an sich nicht auf den äußern Zweck und Effect, sondern erweist sich als eine selbständige in sich beruhende Idee, welche nicht die äußern Verhältnisse des Menschen, sondern die innern Beziehungen seiner persönlichen Freiheit regelt. Was kann mich, der ich mich in meiner Einzelheit fühle, und der Gesammtheit entgegenstehend fühle, bestimmen, für

das Wohl der Gesammtheit zu wirken? Hierzu ist eine organische Bestimmung nur durch die in mir gegebene und wirkende Idee des Guten-an-sich möglich; diese muß in mir vorhergehn. Aus dem blos empirischen Verhältniß des Einzelnen und der Gesammtheit ist diese Bestimmung nicht abzuleiten. Und wie will man sich bei jener grundlegenden Definition unsrer sog Ethik entscheiden, wenn ein das Gute d. h. das Nützliche und Angenehme beabsichtigendes Handeln zum Gegentheil, zu Schaden und Unlust ausläuft? Ist dieses Handeln weniger gut, ist es gar böse, da es sich nur in den Mitteln vergreift, oder der Zufall und uncontrollirbare äußre Umstände seine Absicht vereiteln? Oder wie verhält es sich, wenn einmal das Einzelwohl mit dem Gesammtwohl nicht zusammentrifft, wenn beide in Widerspruch mit einander gerathen? Das Einzelwohl soll doch vor allem auch bewahrt bleiben, beileibe darf meine werthe Persönlichkeit keinen Schaden erleiden. Hier fehlen ganz und gar alle festen Maßstäbe für das sittliche Urtheil. Es ist ferner dem Handeln des Menschen alle Idealität, alle innre Größe genommen. Von einer Aufopferung für Andre und das Ganze kann nicht die Rede sein. Wirke nur für die Gesammtheit, so wirst du auch für dich selbst am besten gesorgt haben. Aber übertreibe in jener Beziehung beileibe nichts, denn auch deine Wohlfahrt sollst du im Auge behalten. Das ist eine schöne Moral! Der Verfasser hängt seiner sog. Ethik einen glänzenden Titel an. Er bezeichnet sein System der Ethik als ein teleologisches, sofern das Sittliche sich ihm durch den Zweck bestimme. Dieser sein Zweck aber ist nur der äußre; von dem innern absoluten Zweck, auf dem das Sittliche beruht der nicht die einzelne äußre Absicht, sondern das innre allgemeine Motiv bestimmt, weiß er nichts.

Nachdem schon von Alters her durch die größten Denker festgestellt worden ist, daß das Gute an sich und nicht durch ein äußres Verhältniß gelte, erklärt nun am Ende des 19. Jahrhunderts dieser strebsame Jugendlehrer ganz unverfroren, und gibt es als seine Entdeckung preis, daß folglich — sagt er — nichts an sich gut oder böse sei. Nichts, proclamirt er, ist an sich und absolut gut, sondern nur dann, wenn es zur Wohlfahrt des Einzelnen und des Ganzen dient. Insofern sei seine Ethik teleologisch. Sie zeige nämlich den objectiven Grund der Sittengesetze auf.

Objectiv ist ja diesen Leuten nur, was sinnlich wahrnehmbar, äußerlich faßbar, matter of fact ist. Daß dasjenige, durch das uns alles dieses nur objectiv werden kann, die innre Form unsrer Anschauung, und was in uns dieser vorausgeht und mit ihr sich verbindet, erst eigentlich und wesentlich das Prädicat der Objectivität zu beanspruchen hat, daran denken sie nicht. Warum die Lüge schlecht sei, exemplificirt er weiter, könne durch eine transcendentale Ethik gar nicht beantwortet werden. Darin bestehe der Hauptmangel der bisherigen Ethik. Seine teleologische Methode die sei es allein, die begründe es, warum die Lüge schlecht sei, nämlich durch Darlegung der Wirkungen, welche die Lüge habe. Offenbar hat der Verfasser seine Ideen aus seiner Jugendlectüre, dem Struwwelpeter, geschöpft. In der That ist aber das Sittliche absolut und hat seinen Grund, seine Evidenz in sich selbst. Das Daß ist schon sein Warum. Jeder Mensch unterwirft sich dem Sittlichen, wenn es in seinem Bewußtsein erscheint, ohne zu fragen, warum. Das versteht sich dem unmittelbaren Gefühl von selbst. Und wenn er sich widersetzt, so bleibt er ihm doch unterworfen. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Das Fatum des Menschen ist das Sittliche. Im Verfolg erklärt der Verfasser weiter: Die Sittengesetze seien nicht Gegenstand einer unmittelbaren intuitiven Vernunfterkenntniß, sondern sie hätten ihren objectiven Grund darin, daß sie menschliche Wohlfahrt bedingen. Das, die allgemeine Wohlfahrt, ist der Accord, der immer wieder abgeleiert wird, und Verstand und Herz bezaubert. Denn was kann wohl einleuchtender und einschmeichelnder sein, als die Vorstellung, daß Jeder dazu bestimmt ist, seine Handlungen auf die Wohlfahrt des Ganzen, dem ich angehöre, und somit auch auf meine Wohlfahrt zu richten? Wenn aber der Verfasser mit seiner obigen Behauptung Recht hat, woher, fragen wir, haben dann die Sittengesetze ihren Ursprung? Sie aus Erwägung, Ueberlegung, Vertrag herzuleiten, geht doch wohl geschichtlich nicht an. Also können sie nur durch den Selbsterhaltungsinstinct der Gattung, oder vielmehr und eigentlich durch den Instinct der Mehrheit d. h. der Schwachen ihren Ursprung haben, die sich gegen die Starken und Gewaltigen schützen wollen, und nun ein sentimentales Gerede von der allgemeinen Wohlfahrt, der alle dienen müßten, erheben. Wir werden

auf die Theorie des Gorgias zurückgeführt, und die Starken werden sich nicht geniren lassen, sich auch der von diesem Sophisten ihnen empfohlenen Praxis zu bedienen. Die allgemeine Wohlfahrt ist ja allerdings in gewissem Sinn immer die Folge des Sittlichen. Das Sittliche aber gilt nicht ihretwegen, sondern an sich und soll seiner selbst wegen befolgt werden. Wer nicht von vornherein von allem möglichen äußern Zweck, allem Nutzzweck absieht, nicht entschlossen ist, dem Sittlichen zu gehorchen, auch wenn er davon den größten Schaden hätte, und die ganze Welt darüber zu Grunde ginge, der ist nicht für wahrhaft sittlich anzusehn. Das Gute ist nicht durch äußre Zweckmäßigkeit bestimmt, sondern es ist an sich der Zweck, dem alle äußre Rücksicht untergeordnet ist. Wir definiren eben den Begriff des sittlich Guten, indem wir alle äußre Zweckmäßigkeit und alle Rücksicht auf dieselbe in ihm negiren. Die Nächstenliebe ist nicht deshalb gut, weil sie auf allgemeine Wohlfahrt gerichtet ist, und diese zur Folge hat sondern sie ist gut, weil sie Liebe ist, dieses im Menschen wurzelnden Grundtriebes wegen, in dem die natürliche Richtung des Individuums alles auf sich zu beziehn und sich zuzuziehn, in die andre, sich auf alle zu beziehn und ihnen zuzueignen, die Richtung des Nichtseinsollens, in die Richtung und Bestimmung des Seinsollens umgekehrt ist. Und die unmittelbare und eigentliche Wirkung ist nicht eine ökonomische, sondern ebenfalls eine sittliche Wirkung, nämlich die, auch andre zu dieser innern Verfassung des Seinsollens anzuleiten. Wenn mit dieser unmittelbaren sittlichen Wirkung die auf die äußre physische Wohlfahrt gehende streitet, so ist diese unbedingt preiszugeben. Die äußre physische Wohlfahrt anstatt der innern sittlichen für das höchste Gut zu halten, bezeichnet sich dem allgemeinen sittlichen Gefühl durchaus als niedrige Gesinnung, und dadurch den Begriff des sittlich Guten bestimmen wollen, ist eine jammervolle Seichtigkeit, die durch Phrasen, wie teleologisch, objectiv 2c. nicht gerechtfertigt, sondern lächerlich gemacht wird.

Der Verfasser will schließlich selbst das Sittliche geschichtlich und psychologisch ableiten. Er macht dazu zuerst die Bemerkung: Die Pflicht befehle ursprünglich gemäß der Sitte zu leben. Gemäß der Sitte leben, sei sittlich leben. Mit Hilfe des Gleichlauts der Worte wird das Sittliche auf die Sitte zurückgeführt.

Sitte aber ist eine auf Gewöhnung und Vererbung beruhende gemeinsame Lebensform, die allerdings auch zur Befolgung verbindet, aber dem Wesen nach nicht durch ihre innere sachliche Bedeutung, sondern durch die Uebermacht der Allgemeinheit über den Einzelnen, der Tradition über die Nachlebenden. Das Sittliche dagegen verbindet durch sich selbst, und es ist ganz gleichgilig dabei, ob es schon bei unsern Vätern und Urvätern galt, oder ob es sich in der Gegenwart erst zur Geltung bringt, ob es sich der Allgemeinheit und in der Allgemeinheit schon dargestellt hat, oder nur von einem Einzelnen erkannt ist und nur bei einem Einzelnen oder einigen Einzelnen gilt. In der Sitte kann auch Sittliches mitwirken; aber für die Sitte als solche ist dieses ganz zufällig, und es wirkt in der Sitte oder als Sitte nicht durch sich selbst, sondern eben auch nur durch die Macht, die die Sitte hat, die Macht der Allgemeinheit über den Einzelnen. Sitte ist mit Zufälligkeit wesentlich verbunden; Sittliches ist an sich durchaus nothwendig und allgemeingültig. Sitte ist immer national, Sittliches ist wesentlich allgemeinmenschlich. Sitte ist das Product der Geschichte, der Zeit und ihrer Umstände; Sittliches tritt zwar erst in der Zeit und Geschichte, in entwickelungsmäßigem Fortschritt sich mehr und mehr enthüllend, hervor; es hat aber sein inneres Wesen als Sittliches nur aus sich selbst. Sitte und Mode sind zwei Dinge gleicher Art, nur daß jene bleibend, diese wechselnd ist. Bei den Wilden ist die Anthropophagie Sitte, bei den Heutigen das Duell; beides ist gleich unsittlich. Bei den Heutigen ist es Sitte, die Todten zu begraben; die alten Griechen hatten die Sitte, sie zu verbrennen; beides ist gleich zufällig und gleichgültig. Wie kann man also Sitte und Sittliches verbinden? Wenn in der Sitte Sittliches ist, so ist es da durch das Sittliche, das vorher und an sich da war. Oder das Sittliche findet die Sitten vor, und es muß sie überwinden und wegschaffen, um für sich selbst Raum zu machen. Ja Sittliches darf eigentlich nie zur Sitte werden. Denn das Sittliche kann nicht das Persönliche, die einzelne persönliche Initiative entbehren, und darf nie zu einer blinden Gewohnheit werden, kann es nicht, ohne an sich selbst zerstört zu werden. Trotzdem nun dies alles evident ist, fährt der Verfasser fort: Woher kommt das Sittliche? Ist es eine überweltliche

Autorität? Keineswegs, sagt er; vielmehr sind die Sitten ja doch rein menschlichen Ursprungs. Sitten, erklärt er dann, sind ein Organ, welches den Instincten des Thierlebens entspricht. Hier schaut der Fuchs recht zum Loche heraus; die materialistische und atheistische Tendenz kommt zu Tage. Sitten sind ein Organ, das den Instincten des Thierlebens entspricht, eine Art Gattungsverstand, allmählig ausgebildete zweckmäßige Verhaltungsweisen zur Lösung gesellschaftlicher Aufgaben. Und nun folgt das Ungeheuerliche, die eklatanteste Entstellung und Fälschung der Thatsachen und der Logik. Ursprünglich, behauptet er, sei in einer Horde, also in einer zusammenlebenden Masse wilder Menschen, der Wille des Einzelnen nur darauf gerichtet, seine und seiner Umgebung Wohlfahrt zu fördern, somit zu thun, was die Pflicht gebietet. Ist es denn nicht offenbare Thatsache, daß in diesen Horden, selbst innerhalb der Familie, allein der rücksichtslose Egoismus des einzelnen Mannes gebietet, und daß das Gemeininteresse innerhalb derselben nicht mehr ist, als was Diebe und Räuber unter einander haben? Er aber decretirt kecklich, daß Neigung und Sitte, Einzel- und Gesammtwille hier in diesen angeblich ursprünglichen Zuständen der Menschheit im Großen und Ganzen die Handlungen in demelben Sinn, nicht nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, und Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung nur ausnahmsweise stattfände. Dann müßte ja die Horde ein organisch-sittliches Ganze, eine sittliche Gemeinschaft und nicht ein zufälliger Zusammenlauf oder eine nur durch physische Abstammung gebildete Vereinigung brutaler Menschen sein, in der der Einzelne sich nur aufhält, um sich selber zu schützen, und durch Verbindung mit Mehreren stark zu werden, die Macht zu gewinnen, anderen außerhalb dieser Verbindung zu schaden. In der That eine schöne Erklärung, die Humanität herzuleiten aus der Brutalität! In früheren Zeiten würde man sich solche ungeheuerliche Behauptungen nicht haben gefallen lassen; man konnte darüber noch erschrecken, sich verwundern, sich empören. Heutzutage fällt so etwas gar nicht mehr auf, ja man nennt es geistvoll und scharfsinnig. Der Verfasser ist Professor an der Universität von Berlin. Es scheint bestimmt zu sein, daß das am meisten Platte Schlechte und Falsche von Berlin komme. Ebenso findet auch das Wahre und Gute

nirgends so viel Anfechtung wie von da. Alle Gleichgültigkeit, aller Widerwille, alle hämische Verfolgung der Wahrheit concentrirt sich in Berlin. Es ist nichts Gutes, das dort Beifall findet. Um es zu vernichten, scheut man keine Fälschung, keine Lüge, keine Gemeinheit.

Unsre Berliner Ethik theilt es mit anderen modernen Constructionen dieses Genres, daß ihr einziges Lebensgut, ihr einziger Lebenszweck das ist, daß es uns in unserem gesellschaftlichen Zusammenleben insgesammt wohlgehe auf Erden, und nicht nur auf Erden, sondern auch irdisch, sinnlich, fleischlich oder nach dem wissenschaftlichen Ausdruck: ökonomisch. Sie kümmert sich nicht nur nicht um den Himmel, das Jenseits („mach' dir's auf Erden wohl und schön, kein Jenseits gibt's, kein Wiedersehn"), sondern auch nicht um das geistig Große und Bedeutende, das Ideale, in dem auf Erden sich zu bilden und das auf Erden zu genießen jedes Menschen höchster Lebenszweck sein muß. Das Resultat dieses mit dem politischen einigen wissenschaftlichen Liberalismus oder „Fortschritts" tritt uns in seiner persönlich und social destructiven Schändlichkeit in der Socialdemokratie, weiter in dem Nihilismus und Anarchismus, und in anderen correspondirenden Erscheinungen wie die „moderne Bühne", die „realistische Kunst", der „Zolaismus", das „jüngste Deutschland", auch für die schwächsten Reste humanen Empfindens noch Abscheu erregend, ja empörend entgegen.

Wohlfahrt aber noch auch als blos ökonomische gedacht, ist in der That ein relativer Begriff. Vom sittlichen Gesichtspunct aus besteht sie darin, ein Mäßiges und Ausreichendes in Frieden zu genießen. Dieser Gesichtspunct liegt im Menschen, ist ein persönlicher und hat keine „objectiven Gründe" außer ihm. Wo dieser Gesichtspunkt allgemein ist, wo ihm zufolge die sittlichen Werthe über die sinnlichen gestellt werden, da ist ohnehin für die Wohlfahrt der Gesammtheit gesorgt, und es braucht keiner „objectiven Gründe" für das Handeln, welche aus den Folgen eines verkehrten Handelns hergenommen werden. Dagegen vom sinnlichen Gesichtspunct aus besteht Wohlfahrt darin, möglichst viel zu haben und zu genießen. Dies kann natürlicher Weise nur einzelnen Glücklichen zu Theil werden, die, wenn sie sich zu Un-

gunsten der Mehrheit unverhältnißmäßig bereichern, sich mit der Gesammtheit dadurch auseinandersetzen, daß sie ihren Reichthum als einen Bestandtheil des „Nationalreichthums" darstellen. Auch dieser Gesichtspunct aber liegt im Menschen, ist ein persönlicher, und wenn nun der aus ihm hervorgehende Begriff der Wohlfahrt in seiner Consequenz die wirkliche und allgemeine Wohlfahrt nothwendig zerstört, so sieht man, daß es überall auf innere Gesinnungen und nicht auf die Vorstellung äußerer Zweckmäßigkeit ankommt. Während die Berliner Ethik den Zweck in das Sinnliche, das Oekonomische legt, sieht man hier, wie gerade diejenige persönliche Gesinnung, die dem Geistigen den höchsten Werth, den sinnlichen Gütern aber nur einen untergeordneten und beiläufigen Werth zuschreibt, die Bedingung der wirklichen und allgemeinen, auch ökonomisch allgemeinen Wohlfahrt ist. Wo der materialistische Monismus im Bewußtsein herrscht, da verschwindet demselben der Gegensatz des Uebersinnlichen und des Sinnlichen, des Geistigen und des Natürlichen, und an dessen Stelle tritt der Gegensatz des Einzelinteresses und des Gesammtinteresses. Das Gesetz der öffentlichen Moral geht aus einem allgemeinen Schema, das man sich nach Erfahrung und Calcül vom Gesammtinteresse macht, hervor, und findet seine Ausführung in einer ebenso künstlich berechneten Proportion, in die man die Ansprüche der Einzelnen in dem Sinne zu einander fügt, daß sie sich gegenseitig ein gewisses Gleichgewicht halten Es ist nicht die innere Grundlage, auf der der Bestand der Gesellschaft in sich selbst beruht, es ist nur die äußere Structurform, die sie von außen zusammenhält. Die Gesellschaft aber besteht aus lebendigen Personen, und für diese als solche hat jenes Moralgesetz nichts Bindendes, d. h. nichts Verbindlichmachendes, dessen ihre innere Freiheit sich nicht entschlagen dürfte. Ja, wer dieses Joch von sich abwirft, und durch die höhere Kraft seines Geistes, mit der er auch die materiellen Mittel sich dienstbar macht, die Gesammtheit seinem Willen und Interesse unterwirft, der hat sogar ein höheres Recht für sich, das Recht seiner Freiheit. Jene angebliche Moral geht darauf aus, die Freiheit und die Persönlichkeit zu unterdrücken, und an deren Stelle eine todte mechanische Gleich- und Regelmäßigkeit zu setzen, das heißt, statt Sittlichkeit herzustellen, sie vernichten. Sittlichkeit beruht auf per-

sönlicher Selbstinitiative. Sittlichkeit verlangt also nicht, daß Jeder gleichviel vermöge und gleichviel habe, sondern dadurch schafft sie gerade ihre glänzenden und außergewöhnlichen Erscheinungen, daß Einer recht viel vermag und immerhin auch recht viel hat, damit durch freie Wirksamkeit für Andre und das Ganze, durch freie Mitteilung an diese und deren ebenso freie und freudige Entgegennahme die innere Macht des Sittlichen, des Geistes um so mehr verherrlicht werde. Jene Moral macht die Gesellschaft zu einer Drill- und Dressuranstalt, wie wir solche schon in unserem Heerwesen haben, sie unterdrückt und zerstört Individualität, Ursprünglichkeit, Genialität, Persönlichkeit. Diese aber sollen nicht unterdrückt, sondern vielmehr sittlich entwickelt werden, und eben aus ihren freien Bewegungen soll die Gesellschaft als ein lebendiges Ganzes hervorgehn.

Nun aber sagt ja unser Ethiker, die Sittengesetze gingen hervor aus den natürlichen Gattungs- und Gemeinschaftsinstincten, durch die sich gewisse zweckmäßige Verhaltungsweisen zur Lösung gesellschaftlicher Aufgaben entwickeln und ausbilden; insofern strebe jeder Mensch von Natur zum Ganzen. Nun fragt sich, sind solche Instincte, wie wir sie z. B. im Ameisen- und Bienenstaat walten sehn, in der That im Menschen vorhanden, und wenn, haben sie in ihm solche principielle, durchgehende, grundlegende Wirkung? Dies muß durchaus geleugnet werden. Der Mensch, und selbst noch der wilde Mensch ist vor allem Subject, Ich, Selbst, und macht insofern sich selbst, seine einzelne Person zum Mittelpunct der Welt. Dadurch unterscheidet er sich von Grund aus von den gesellig lebenden Thieren. Und eben dadurch können Gattungsinstincte nur die mindeste Wirkung in ihm haben, und das Erste und Principielle in ihm ist der Egoismus. Die Wirkung natürlicher Instincte aber, falls sie auch in den sinnlichen Anfängen der Menschheit noch erfolgreich gewesen sein sollte, wird mit jenem Abschnitt im Leben der Menschheit nicht nur geschwächt, sondern schließlich aufgehoben, wenn die Menschheit in den Zustand der Civilisation übertritt. Dann bildet die Grundlage seines Lebens die Reflexion, die verständige Analyse und Erwägung, also nicht mehr der natürliche Instinct, sondern was etwa auch bisher von diesem getragen worden wäre, geht jetzt an die Reflexion über. Von da an also, da von diesem materialistischen Gesichtspunct aus

sonst keine bestimmenden Factoren in Aussicht stehn, bleibt, den Menschen zum Guten zu bewegen, nur theoretische Einsicht und Erwägung des Guten übrig. Aber nie hat bloße theoretische Einsicht und Erwägung ein sittliches Leben zu Wege gebracht. Denn jene beruht nur in abstracter Vorstellung, der Egoismus aber geht aus der Persönlichkeit hervor, und mit ihm verbinden sich lebendige Triebkräfte, tiefer Drang der Leidenschaft, dieser der Egoismus, also wird alle bessere Einsicht immer vereiteln. Diesen Egoismus zu überwinden, sind weder natürlicher Instinct noch verständige Ueberlegung im Stande; sondern da, wo der Egoismus entspringt, in den Tiefen des Bewußtseins muß das Sittliche an sich als eine innere Macht über den Menschen sich kundgeben, nicht ihn physisch nöthigend, sondern ihn in seiner inneren Freiheit verbindlich machend und verpflichtend, und wenn er sich weigert, ihn in seinem persönlichen Selbstgefühl kritisch vernichtend.

Werfen wir noch einen Blick zurück über das Ganze. Weder kann die Rücksicht auf objective d. h. äußre Gründe ein sittlich gutes Handeln hervorbringen, noch verbürgt sie überhaupt auch nur ein (seinen Folgen nach) gutes Handeln, da der innere Trieb nothwendig mächtiger ist, als die äußere Rücksicht, und diese immer durchbricht. Ein sittlich gutes Handeln kann nur aus inneren Bestimmungen der Gesinnung hervorgehn, und nur die gute Gesinnung garantirt ein gutes Handeln. Die Gesinnung aber kann weder von außen angeschafft, noch durch überlegte Willensanstrengung herstellig gemacht werden, sondern muß aus inneren Grundlagen des Bewußtseins herauswachsen. Ebensowenig geht es an, das Sittliche von den Gattungsinstincten der Thierwelt abzuleiten. Diese Gattungsinstincte wirken blindlings, unwillkürlich. Es fehlt ihnen das Ingrediens alles Sittlichen, die persönliche Initiative, der Wille. Dieser erweist sich im Menschen in dem Widerstand, den er dem Moralgesetz entgegensetzt. Ein Thier widersteht seinen Instincten nicht, es lebt unmittelbar ihnen gemäß. Im Menschen aber kann der Widerstand sogar unüberwindlich werden. Dies ist er, solange ihm das Sittliche lediglich Gesetz bleibt.

Angesichts dieser Erscheinung tritt nun die Ansicht hervor, daß ein natürlicher Widerstreit zwischen dem Menschen und dem Sittlichen sei, daß im Menschen ein radikales Böse, ein nicht auszutilgender Hang zum Bösen sei, der es ihm unmöglich mache, dem Gebot des Sittlichen gerecht zu werden. Dies aber liegt in der That nur an der Form, in der das Sittliche auf den Menschen wirkt, und die in ihrer Abstractheit jeden lebendigen Einfluß ausschließt. Was hier auf ihn wirkt, ist nicht das Sittliche in seinen lebendigen Kräften selbst, sondern nur seine äußre Vorstellung, sein abstractes Schema. Abgesehn davon, daß es so in dieser äußerlichen Gegensätzlichkeit den Trotz des Willens und seiner Freiheit wecken muß, entwickelt die sinnliche Individualität, mit vollem unmittelbaren Lebenstrieb wirkend, so viel eindringlichere Motive. An sich nun aber ist das Sittliche, wie es sich in entwicklungsmäßigem Fortschritt im Bewußtsein der Menschheit auslegt, Lebensmacht und Lebenstrieb; es ist dies schon in seinen ersten Anfängen und in seinen frühern und frühsten Entwicklungsstufen, in welchen es sich noch ganz sinnlich-bildlich und sinnlich-bezüglich darlegt. Und zwar ist es dies in der Religion, in der es eben in seiner eignen Unmittelbarkeit und Wesentlichkeit wirkt Man sagt, das Sittliche habe mit dem Religiösen nichts zu thun. Nichts ist verkehrter und nichts ungeschichtlicher als das. Die erste und ursprüngliche Erscheinung des Sittlichen ist die Gottheit, das Sittliche wird zuerst in der Gottheit als ihre lebendige Wesenheit angeschaut. In der Gottheit nahm die Menschheit zuerst ihre höhern Lebensnormen und Lebensideale wahr, und in dieser Form eines wesentlichen Prius, eines an sich wesenden Princips hatten diese im Menschen lebendige und productive Kraft und Wirkung. Sofern nun der Mensch in seiner innern Freiheit sich in das Göttliche und seine wesentlichen Wirkungen ergiebt, sofern wächst er dann von Innen aus zu derjenigen Sittlichkeit hinauf, welche dem Maß des in diesem Göttlichen angelegten und ausgeprägten Sittlichen entspricht. In dem Menschen, der in diesem Sinn, unter welcher Vorstellungsform auch immer, religiös ist und folglich sich sittlich bildet, stellt sich nun eine lebendige Kraft der anderen, der sittliche Lebenstrieb dem sinnlichen Lebensdrang entgegen, und jener überwindet sowohl durch eigne höhere

Kraft und Bedeutung, als weil er der Selbstbestimmung des Willens sich nicht äußerlich entgegensetzt, sondern durch seine innre Evidenz sich ihr intimirt. Wenn dagegen das Sittliche von aller religiösen Wurzelung abgelöst, oder ob auch mit der Gottheit verbunden, doch nur äußerlich mit ihr verbunden, als blos äußre Willenssatzung derselben dargestellt wird — wenn es also lediglich in die abstracte Vorstellung gesetzt ist, und in solcher Formalität und Aeußerlichkeit nun auch sich selbst in sich selbst äußerlich schematisch analysirt — dann hat es ja im Willen keine innre Macht, kein Wesen und Leben, es hat nur Bedeutung in Vorstellung und Begriff, im ganz unpersönlichen Erkennen, und der reale Lebensdrang des Sinnlichen und die natürliche Bestimmung der Egoität erhalten von selbst die Oberhand. Und ob auch der Mensch vermöge seiner abstracten Einsicht des Guten auch Wollen des Guten hat, so fehlt ihm doch ganz die Fähigkeit des Vollbringens, weil er, sowie er das Sinnliche nur vermöge seiner lebendigen und lebendig in ihm wirkenden Sinnlichkeit treibt, so auch das Gute nicht nur um des Guten selbst willen ausführen soll, sondern auch nur durch das Gute selbst ausführen kann, von dem also nicht nur das Bild, sondern das Wesen in ihm selber sein muß. Es hat sicher an sittlich guten Menschen im Heidenthum nach dessen Maße nicht gefehlt, und ebenso im Judenthum, sofern dieses nach prophetischem Muster das Sittliche als Substanz der Gottheit, nicht als ihre bloße äußerliche Satzung auffaßte, und daher im innern Gemüth empfing; dagegen der mosaisch-rabbinische Judaismus mit seinem moralischen Formalismus keine irgendwie wahre Sittlichkeit hervorbringen konnte, und alle tiefern Gemüther, die in seinem Gesichtspunct befangen waren, in jenen innern Seelenstreit des Wollens und Vollbringens verwickeln mußte.

Eine höhere Sittlichkeit aber bewies und entwickelte Jesus von Nazareth. Er zeigte, daß aus eigener innerster Bewegung und Initiative andern zu dienen, sich für andre aufzuopfern, nicht nur seine natürlichen, sondern auch seine rechtlichen Ansprüche preiszugeben, das am höchsten Sittliche sei. Allerdings bedeutet das Sittliche überhaupt und in jeder Entwicklungsstufe die Einschränkung und Unterordnung der natürlichen Lebensansprüche

des Individuums, und die Negation der ihnen zu Grunde liegenden in sich selbst schrankenlosen Lebenssucht. Aber auf demjenigen sittlichen Standpunct, der im Recht beruht, gewinnt sich das natürliche Selbst eben auf Grund des Rechts wieder eine Position zurück. Indem und soweit es sich selbst im Recht bindet, und sich für sich rechtsgemäß verhält, wird es auch für sich berechtigt, und gewinnt seinerseits Rechtsansprüche. Hier also darf der Mensch auch sich selbst eben innerhalb des Rechts behaupten, ja er darf nicht nur, er soll eigentlich sich und sein Recht behaupten. Darin, daß er, wie er Andern das Ihre giebt, ganz ebenso, mit derselben Entschiedenheit, das Seine behauptet, in dieser präcisen Reciprocität des rechtsgemäßen Gebens und Nehmens beruht die Integrität des Rechtszustandes. Sein Recht behauptend, kämpft er allerdings zunächst nur für sich und zeigt sich selbst mannhaft; er kämpft aber zugleich auch für das Recht als solches. Denn Recht muß als solches unbedingt gelten, und Recht muß überall Recht bleiben, zu wessen Heil auch, eignem oder fremdem. Insofern wird es also sogar dem Menschen zur Pflicht, nicht nur dem Andern sein Recht zu geben, sondern auch eignes zu fordern und zu behaupten. Aber die unbedingte Behauptung des eignen Rechts führt doch nur zu häufig Unrecht gegen andre mit sich, indem diese dadurch zu sehr in ihrer Existenz beschränkt und geschwächt werden; das Recht, in seiner ganzen starren Consequenz durchgeführt, wird in der Regel seiner Wirkung nach zum Unrecht. Nun bewirkt es aber auch durch sich selbst eine Ausgleichung, indem es durch die Gemeinschaft, in die es die Rechtsgenossen zusammenbindet, in ihnen den Gemeinsinn erweckt. Und aus tieferen Quellen des Gemüths gesellt sich diesem zu die Barmherzigkeit, welche in freiwilliger Aufopferung des eignen Rechtsbesitzes an das Bedürfniß der andern aus Mitgefühl für diese besteht. Und überall, wo man zu höhern sittlichen Anschauungen fortschritt, wie in Hellas und Rom, hat man diese Tugend der Barmherzigkeit höher gehalten, als die bloße Gerechtigkeit und gemeint, daß der Mensch durch Barmherzigkeit sich am meisten den Göttern annähere, wie er ja nur durch deren Barmherzigkeit lebe. Hier also ist im Gewissen der Menschen anerkannt, und durch die geschichtliche Fortentwicklung desselben constatirt, daß die höhere Sittlichkeit, also diejenige, die

dem innern Wesen des Sittlichen am nächsten kommt, nicht die Behauptung, sondern die freiwillige Aufopferung des Eigenrechts ist. Aber in der Barmherzigkeit ist die Aufopferung doch nur eine accidentelle; ich gebe nur vom äußern Besitz auf, und wenn damit auch eine persönliche Hinneigung verbunden ist, so behalte ich mich doch immer selbst. Die höchste d. h. die eigentlich wahre Sittlichkeit geht demnach noch weiter, sie geht bis zu Ende, indem in ihr auch die Ichheit selbst, und nicht nur die natürliche, sondern auch die im Recht neu gegründete, schlechthin überwunden ist. Diese wahre Sittlichkeit nun hat Jesus gezeigt. Er sagt: Wer sich selbst liebt, an sich selbst hängt, ist mein Schüler nicht; meine Schüler sind die, die sich selbst d. h. ihre Egoität in jeder Form und Beziehung aufgeben. Und er sagt weiter: Daran wird man meine Schüler erkennen, daß sie sich unter einander lieben, sowie ich sie geliebt habe und die größte Liebe ihnen beweise, indem ich für sie in den Tod gehe Er erklärt also, daß jeglicher Egoismus schlecht ist, daß die wahre Sittlichkeit die rückhaltslose persönliche Liebe und Hingebung ist. Die Barmherzigkeit neigt sich herunter und giebt von dem Ihrigen ab; die Liebe macht sich selbst gemeinsam. Sie theilt nicht nur mit an Andre, sondern sie theilt sich und das Ihrige mit den Andern, macht sich und das Ihrige mit ihnen eins. Mit dieser Forderung der Liebe erhebt sich Jesus offenbar auch weit über alle Asketik, welche die höhere Moral des Alterthums, der Zeit vor Jesus, bildet. Die Asketik beruht lediglich auf Negation, sie verlangt lediglich Enthaltung, Selbsttödtung aller Leidenschaft, und ihr Endziel ist völlige innre Indifferenzirung. Entselbstung, völliges Erlöschen jeder persönlichen Initiative. Die Sittlichkeit Jesu dagegen ist durchaus positiver Tendenz, ihr Absehn geht dahin, vielmehr alle seelische Activität zusammenzufassen und zu steigern, aber aus einem andern Bestimmungsgrund und Motiv, als dem aus der Natur und natürlichen Selbstheit hervorgehenden. Wohl sollen wir glühen, sollen begehren, sollen streben und streiten, aber nicht um Sinnliches und Selbstiges, sondern um jenes transcendentale Einssein, Ineinsleben und -Wirken, welches der eigentliche Grund und Zweck des Daseins ist, und um alles, was mit diesem zusammenhängt und gleicherweise überweltlich und ideal ist.

Wie nun diese sittliche Forderung der Selbstverleugnung und der Liebe in Widerspruch steht sowohl mit der innern Tendenz der Sinnlichkeit und mit der natürlichen Selbstentwicklung des Menschen, als auch mit dem Rechtsbewußtsein selbst, auf das die ganze Culturentwicklung vor Jesus als auf ihren Ausgang, ihre Grundlage und ihre Trägerin sich zurückführt, so können wir auch das Vermögen, jene Forderung zu erfüllen, weder aus der Natur, noch aus dem Umfang der vorhergehenden Culturentwicklung, also aus den Potenzen der antiken Culturwelt, schöpfen. Vielmehr wir schöpfen es allein aus der sittlichen Persönlichkeit Jesu, in der dieses höchste und wahre Sittliche seine erste und principielle Wirklichkeit hat, und der Weg dazu ist allein der, daß wir uns den Wirkungen dieser Persönlichkeit, welche sich in ihren Worten und Handlungen und ihrer ganzen geschichtlichen Erscheinung darstellen und vermitteln, im Innersten unsres Gemüthes hingeben. Diese Persönlichkeit stellt sich uns dar als das lebendige Seinsollende in seinem innersten Begriff und Wesen, und wir haben daher nicht nur seinen Geboten und Lehren, sondern ihm selbst uns in unsrer innersten Freiheit zu ergeben und zu unterwerfen. Damit wird diese Persönlichkeit in ihrer inneren geistigen Kraft und Bedeutung innres Princip unsres persönlichen Lebens, und dieses wächst und bildet sich aus ihr in ihrer Bestimmung hervor. Und wie kann der Mensch selbst sich zum Herrn seines Selbst erheben, und selbst sein eigen Selbst entgründen? Und wie kann er sich selbst ergreifen mit einem so idealen Drang, wie die Liebe ist? Diese, die Liebe, ist eine Leidenschaft, die den ganzen Menschen erfüllt und hinreißt, die seine tiefsten Tiefen einnimmt und aus ihnen hervorquillt. Sie ist ein Feuer, das nur aus einem andern Feuer entzündet werden kann. Jesus ist nicht nur der Anfänger einer neuen sittlichen und Culturentwicklung, sondern auch deren Gründer und Grund; sie geht nicht nur von ihm aus, sondern auch aus ihm hervor.

Das Recht hebt die aus der Natur sich hervorbildenden Gegensätze, hebt den Kampf um's Dasein auf, aber es weckt in sich, in seinem eignen Zusammenhang neue Gegensätze, neuen Kampf, den Rechtsstreit. Dagegen die Liebe hebt alle Gegensätze auf, nicht aber sie in öder Indifferenz verflachend, sondern sie in

harmonischer Gegenseitigkeit in einander bewegend. Sie tilgt allen Egoismus, alle aus der Natur wie aus dem Rechtsstandpunkt hervorgehende Selbstigkeit, nicht aber sie zu widerstandsloser Passivität herabsetzend, precipitirend, sondern sie zur Vollkraft der mit allen in Innigkeit und Gemeinsamkeit lebenden Persönlichkeit erhebend. Das Recht ist die Darstellung und Entwicklng des Sittlichen im Aeußerlichen, in den sinnlich natürlichen Verhältnissen; die Liebe aber ist das Sittliche an sich selbst, das dem Menschen, eben weil er an das Sinnliche als Grundlage und Vermittlung gebunden ist, nur von ihm, von dem Sittlichen selbst aus bekannt und mitgetheilt werden kann. Ebenso alle vom menschlichen Bewußtsein ausgehende Culturentwicklung bildet sich nur auf der Grundlage des Rechts, und ist in allen ihren Stufen in sinnlich-natürliche Bezüglichkeit gebunden. Sie ist also in allen ihren Stufen relativ. Das Absolute aber kann weder vom Relativen aus erkannt noch mittelst desselben erreicht werden. Es muß sich frei aus sich selbst in das Relative herablassen, und dieses in sich aufhebend seine eigne Entwicklung erzeugen. Der natürliche Trieb im Menschen ist die Begier nach (sinnlichem) Leben und Lebenserfüllung, das für sich selbst sein und haben Wollen, die Selbstsucht. Diesen tilgt das Recht nicht nicht, sondern setzt ihn nur in und unter sittliche Beziehungen. Die Liebe aber tilgt ihn, sie kehrt die Richtung unsres innren Lebens ganz und gar um, und pflanzt uns statt der selbstischen Sucht den lebendigen Trieb der Gemeinsamung ein. Die Selbstheit wird also ihrer bisherigen eigenthümlichen Energie beraubt, diese Energie, die selbstische Begier wird ausgelöscht sie selbst, die Selbstheit, aber wird nicht ausgelöscht, sondern vielmehr mit neuem höhern Leben und Lebensdrang erfüllt, und in dieser ihrer neuen Substantiirung erst in ihre Wahrheit, nemlich zur weltüberwindenden Persönlichkeit erhoben. Leibhaft also haben wir dem Grundtrieb der Natur gegenüber und mächtig über ihn die Kraft eines anderen höheren Lebens. Dies Leben ist das absolut Sittliche oder der G e i st. Von ihm her kommt alles, was der Mensch Idealität, innere Größe, wahre Menschlichkeit hat, in ihm ruht die Bestimmung des Menschen, der einzige Zweck seines Daseins, zu dem er sich hinaufadeln soll, nicht aus eigner Anstrengung, sondern aus den Kräften

des Geistes selbst, die er in dem in den realen Weltzusammenhang eingetretenen Leben desselben schöpft.

Die heutzutage herrschende naturalistische Weltanschauung entspricht also den wirklichen Verhältnissen nicht, ebenso wie sie nicht dem wahren Bedürfniß und innersten Wesenstendenz des Menschen entspricht. Vielmehr ergiebt sich vom menschlichen Bewußtsein aus ein Dualismus der Principien und der Welten, die Welt des Sittlichen, des Idealen, des Geistes und die Welt des Sinnlichen, des äußerlich Realen, des „Fleisches". Es ist einmal da die Natur, die Welt der Nothwendigkeit, durch die Nöthigung der substantiellen Consequenz hervorgehend, nur durch äußere Eingriffe subjectiver Willkür sich variirend — sodann der Geist, die Welt der Freiheit, der aprioren Einheit von Nothwendigkeit und Willkür, wo das Nothwendige, d. h. das Vernünftige aus eigenster Besinnung und Initiative sich hervorbringt. Einmal ein Leben und Wesen der Vergänglichkeit, sofern da das Leben von einem zum andern eilt, und nicht wahrhaft in sich selbst gegründet und substantiirt ist — sodann ein ewiges Leben, sofern da das Leben aus sich selbst sich beständig selbst erzeugt und erneuert. Einmal eine Welt, die in lauter Differenzen und Disharmonien zersetzt, ihre Harmonie und Ordnung nur aus diesen heraus componirt — sodann eine Welt, die lauter Harmonie ist, d. h. die die Disharmonien als a priori überwundenes Moment in sich aufgehoben hat, und durch sie ihre eigenthümliche Harmonie nur empfindlich und lebhaft macht. Eine Welt des Scheins, des Substanzlosen, blos äußerlich Lebenden, zwar durch Mannigfaltigkeit empfindlicher Reize bestrickend, aber auch bindend und zerstreuend, höhere Bestimmung verdunkelnd, tiefere Empfindung ausleerend — und sodann eine Welt der Wahrheit, des sich in sich selbst schaffenden und erneuernden Lebens, der in sich selbst alle Vereinzelung und Veräußerlichung a priori aufgelöst habenden Klarheit und Fülle.

Man sagt, die Wahrheit sei streng und grausam, wer sie von Angesicht geschaut, habe kein Lächeln und Lachen der Freude mehr, sie fordre das Opfer der zartesten und zärtlichsten Gefühle, der theuersten Illusionen. Doch der Held, der Wahrheit und nur Wahrheit suche, sehe kühn und trotzig ihr in's Auge. Die Wahrheit aber in der That beruht im Idealen, und die Gefühle und Er-

wartungen, die wir ihrethalben opfern sollen, sind an sich eitel, thöricht und werthlos, und sind somit nicht diejenigen, welche mit aller höhern menschlichen Entwicklung wesentlich zusammenhängen. Sie, die Wahrheit, baut humanes Leben auf, sie ist nicht diejenige, die es stört und zerstört, die wie das, was die Neueren, die Monisten und Naturalisten, Wahrheit nennen, die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft, die Grundlagen der humanen Cultur negirt, und den Quell idealer Erhebung und Begeisterung mit Schlamm bedeckt. Ihr innerstes Wesen aber ist das Sittliche, das Seinsollende, und sie beugt den Menschen, seine rohe Naturkraft und seine titanische Selbstkraft, ehe sie ihn erhebt und damit sie ihn erhebe. Wir können uns zu ihr nicht durch eigne Anstrengung hinaufarbeiten, noch zu ihr als dem Idealen hinaufschwärmen, -phantasiren, -empfindeln, sondern nur das volle, den ganzen Menschen einnehmende Gefühl der unbeugsamen Verpflichtung führt uns ihr zu, und die Schauer des Gerichts, der unfehlbaren innern Selbstzerstörung, wenn wir uns ihr widersetzen. Dies ist die enge Pforte, durch die Jeder zum Himmel des Wahren, ja auch des Schönen der Kunst eingehen muß. Und dies, und nicht Grundsätze, Regeln, Dogmen, ist das Kriterium, durch das sich Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst von ihren Fälschungen und Entstellungen scheiden. Titanismus ist der Widerstand der menschlichen Selbstkraft und Autonomie gegen die sittlichen, sittlich-göttlichen Mächte des Lebens. Unsre Modernen, die schwächlichen Epigonen einer größern wenn auch nicht besseren Epoche, bringen es nur zur äffischen Carricatur des Titanenthums. Von dem Trotz der Selbstkraft, der persönlichen Freiheit sinken sie auf die brutale thierische Naturkraft zurück, der sie lediglich durch wissenschaftliche und künstlerische Technik eine geistige oder geistartige Figur und Wirkung geben. Sich selbst und die Nation führen sie dem sichern Untergang entgegen, und wenn einmal die gigantischen Gewalten des Weltkriegs entfesselt werden, wird der ganze auf solchen thönernen Füßen ruhende Coloß in Trümmer gehn.

Psychologische Grundlegung.

Jedes organische Lebwesen hat eine wesenhafte Einheit in sich, aus der seine Bildung und Entwicklung hervorgeht. Ohne eine Einheit, die es in sich hat und in der es bestimmt ist, wäre kein Zusammenhang seiner Lebensäußerungen. Wäre aber die Einheit nicht Substanz, sondern nur Form, bestände demnach diese nur in einer allgemeinen Norm, in einer gewissen Ordnung und Anordnung der das Ganze eines Wesens zusammensetzenden einzelnen und verschiedenen Elemente, so wäre in dem Lebwesen eben das, was es als lebendes unterscheidet, das Leben als eine eigenthümliche höhere Existenzstufe, negirt, und was man organisches Lebwesen nennt, wäre eben nur ein etwa besonders complicirter Mechanismus. Damit wäre aber ferner aller aus dem Lebwesen selbst hervorgegangener und bestimmter Wechsel ausgeschlossen, und es müßte soweit alles in ihm und an ihm nur in einem durchaus gleichförmigen Gang sich bewegen und abspielen. Dahingegen wirkten statt dessen die von außen kommenden Störungen ein. Diese Störungen wären bei der Uebermacht der Außenwelt über das Einzelwesen und bei den unendlichen Complicationen in derselben sowohl in überwiegender Kraft wie auch Menge, und bei der stetigen Verbindung des Einzelwesens mit der Außenwelt auch beständig und unablässig vorhanden und thätig, und es wäre nicht denkbar, daß ein sog. organisches Wesen, dessen Einheit ja nur in einer Form, nicht substantiell bestände, dessen Substanz vielmehr nur ein Vieles und Verschiedenes wäre, und das daher insofern jeder äußern Irritation offen stände und entgegenkäme, daß ein solches Wesen sich in seiner Integrität und Totalität behaupten könnte. Thatsächlich dagegen gewahren wir in den organischen

Lebwesen fortgesetzte und erfolgreiche Selbstbehauptung gegenüber unablässig von außen, von der Außenwelt herandrängenden Irritationen, und einheitliche Selbstbewegung in wechselnden Formen und Beziehungen. Dies ist nur dadurch möglich, daß es in sich in einer innern Substanzeinheit gebunden und bestimmt ist, und in seiner Totalentwicklung aus dieser hervorgeht. Diese innre Substanzeinheit nennen wir die Seele. Hier reden wir nun von der menschlichen Seele, deren Natur für um so höher, als die Seele der übrigen organischen Lebwesen, zu erachten ist, als eben die Lebensäußerungen und Lebensentwicklungen des Menschen höher sind, als diejenigen dieser.

Zuerst nun ist ja die Seele das bildende Princip der Körperlichkeit, das Princip der Organisation. So von innen die Materie bildend, sie gestaltend und gliedernd, ist sie nicht nur einmal im Anfang, sondern in der That unablässig thätig, und mit Aufhören ihrer Thätigkeit hört auch der Mensch auf als organisches Lebewesen zu bestehn. Die ununterbrochene Continuität der seelischen Thätigkeit ist eben das Leben der Menschen; ihr Abbruch der Tod. Das Leben zeigt sich als stetiges Bilden und Entbilden, Werden und Entwerden, kurz als stetige Metamorphose; und nur so ist eine stetige Thätigkeit des bildenden Princips möglich, daß dem Bilden auch immer ein Entbilden vorausgeht und folgt, daß das Bilden stetig Entbilden einschließt. Die Seele aber bindet sich in dem lebenden Organismus an ein körperliches Vehikel, das sie selbst sich angebildet hat. Dieses sind die Nerven und das Nervensystem. Während, sagt C. G. Carus in seinem geist- und lichtvollen Werke „Psyche“, in der Bildung des Organismus die bildsame Masse in Organbildung übergeht, verbleibt doch Einiges im Zustand des ersten Werdens und Webens, gleichsam im statu nascenti, ohne feste Bildung und Ausprägung, aber ganz und gar bestimmbar, reizbar, impressionabel, und in diesem faßt und sammelt sich die bildende Kraft der Seele im Organismus. Es ist dieses die Nervensubstanz, die sich dann durch Begrenzung und Gliederung zum Nervensystem, dem Seelenorganismus, ausbildet.

Das Nervensystem entwickelt sich in zwei gesonderten Kreisen. Der erste ist das Gangliensystem, sich in der Bauchhöhle im Sonnengeflecht concentrirend. Dieses steht dem vegetativen, dem

Lebens- und Bildungsproceß vor. In ihm ist also die Seele selbst in ihrer Unmittelbarkeit und wesentlichen Kraft. Es bildet sich zuerst, ist die Grundlage des zweiten Kreises, der seine Centra in Gehirn und Rückenmark hat, und gleichsam als Blüthe aus jenem hervorgeht. In diesem zweiten geht die Seele aus der Substantialität in Formkraft über, indem sie nach außen in ihrer Körperlichkeit hervorgehend, und mit den andern Körperlichkeiten in äußre Wechselwirkung eintretend, sich in ein rein peripherisches Verhältniß setzt. Hier also hat sie die Dinge als Außenwelt außer und gegen sich, und wirkt mit ihrer Körperlichkeit von außen auf sie, wie sie ebenso auf sie wirken. Zunächst so, daß sie dieser körperlich außer ihr für sich bestehender in sich selbst inne wird. Dies geschieht durch die Sinne, die sich vom Gehirn aus entwickeln. Durch die Sinne nimmt sie die außer ihr für sich bestehenden Dinge in sich auf, nicht die Dinge selbst, sondern deren äußre körperliche Manifestation in ihr organisches Gesammtgefühl, aus dem sie dann sie in sich selbst als innre Bilder, Vorstellungen sich wieder objectiv vergegenwärtigt. Sodann geht sie körperlich, mittelst der körperlichen Werkzeuge handelnd wieder auf die sinnlich realen Dinge heraus. Mehr aber noch und vor allem wird sie, von ihrem sinnlichen Wahrnehmen und Vorstellen, von der Veräußerung und Differenzirung in demselben sich in sich selbst reflectirend und in ihre innre Einheit zurückwendend, in derselben sich zusammenfassend, ihrer bewußt. Das Cerebrospinalsystem ist also die Region des Bewußten, das Gangliensystem diejenige des Unbewußten. Beide Systeme sind zwar durch Nebenzweige mit einander verbunden, aber in den Verlauf dieser Verbindungen schieben sich vom Gangliensystem aus die sog. Ganglienkugeln ein, welche wie Ursprungsstellen eigner Nerven so auch selbständige Erregungspuncte sind, so daß die von jedem der beiden Systeme ausgehenden Actionen nicht unmittelbar in einander übergehn, das Bewußte, das Subjective, Willkürliche und die unbewußten nur der substantiellen Consequenz folgenden Actionen des vegetativen Processes sich nicht direct vermischen, sondern die Wirkungen, mit denen dieses in jenes, jenes in dieses einfließt, in jedem nur in seiner besondern Art und selbständigen Bestimmung hervorgehn. Erregungen in der bewußten Region, in die unbewußte eingehend,

gehen als solche als bewußte unter, um in ihr als lediglich durch die blinde Bestimmung des Lebensprocesses bedingte organische Veränderungen hervorzugehn; innre Bewegungen in der unbewußten Region gehen in der bewußten als allgemeine Gefühlsstimmungen hervor. Die Actionen der beiden Systeme fließen aber auch in Einem Puncte zusammen, und es stellt sich so die Einheit und Totalität des Seelenlebens wieder her. Große und nachhaltige Erregungen, erschütternde Affecte, tiefgreifende Leidenschaften nehmen die ganze Seele in Anspruch. Aus sinnlichen Eindrücken und subjectiven Gefühlen entspringend, regen sie auch die Tiefen der Seele im Gangliensystem auf, und haben davon ihre Intensität und durchdringende Energie, ihre tiefeingreifenden Wirkungen und Folgen. Im Gehirn ist ihr Incitament und ihre stete Nahrung, ihre lebendige Kraft aber im Gangliensystem. Und aus diesem eben stammt auch das Blinde, blind vorwärts Treibende, an Wahnsinn und Tollheit Grenzende in ihnen, wodurch sie häufig nicht nur Actionsantriebe, sondern recht eigentlich das Schicksal des Menschen werden, er mit ihnen gleichsam geschlagen ist, und schließlich willenlos bis zum unheilvollen Ausgang von ihnen fortgerissen wird. Ebenso rühren daher auch die verderblichen Wirkungen heftiger Leidenschaften auf den Lebensproceß und die Organisation.

Wenn nun im Gehirn die Action der Seele die Richtung nach außen, in die Peripherie, in die Objectivation hat, so hat sie im Gangliensystem dagegen die centrale Richtung in sich hinein. Die Natur der Seele an sich, als wie sie im Gangliensystem wirkt, ist durchaus nur intensiv, durchaus innerlich. In dieser Innerlichkeit vertieft sie sich in den Lebens- und Bildungsproceß des Organismus, indem sie sich mit der Materie verbindet, Materie in ihre innre Action aufnimmt und mit derselben durchdringt. Aber auch außer ihrer Verbindung mit der Materie, auch für sich wird sie thätig sein, und Eindrücke, die sie empfangen, in sich reproduciren. Solche Eindrücke aber kommen ihr nicht von außen, sind nicht sinnlich-körperlicher Art, sondern es sind innre Contacte der Kräfte selbst, die das Sinnlich-Körperliche außer ihr bilden und regieren, sowie sie ihrer eignen Existenzstufe und -Form entsprechen. Denn für Sinnliches kann nur, was selbst sinnlich

ist, empfänglich und empfindlich sein, und so Jedes nur für das, was ihm gleich ist, auf gleicher Existenzstufe sich befindet, und ein rein Innerliches, Intensive nur für rein intensive Wirkungen. Und dies ferner reproducirt die Seele in sich auch nur auf innerliche, intensive Weise, wie ihre Natur ist, also nicht in der Form der Vorstellungen. Vorstellungen in ihrer objectiven oder gegenständlichen Bildlichkeit gehören lediglich dem Bewußten und dem Gehirn an, und es ist demnach ein Widersinn, von unbewußten Vorstellungen zu reden. Es gibt keine unbewußten Vorstellungen, sondern was sich im Schooß der Seele bildet und von ihr gebildet wird, sind nur innre Affecte, welche erst dann die Form von Vorstellungen, bestimmten bildlich-gegenständlichen Objectivationen annehmen, wenn und soweit das Gehirn in Mitleidenschaft gezogen wird. Dies läßt sich erfahrungsgemäß nachweisen. Das Gehirn- und das Ganglienleben sind nun in einem solchen Wechselverhältniß miteinander, daß in dem Maße wie das eine sich manifestirt, das andre occultirt wird. Am Tage, im Wachen regiert das Gehirn, sein Vorstellen und Denken, Wollen und Trachten absorbirt Nerven- und Lebenskraft, bedeckt das Gangliensystem, sein äußres organisches wie sein innres Bilden und Weben, und hält es von seinen Grenzen ab. Letzteres aber tritt seine Herrschaft an in der Nacht, im Schlafe. Im Schlafe löst sich die Spannung, die in den Sinnen das Gehirn gegen die sinnliche Außenwelt hat, und die Pforten der Sinne schließen sich. Das Ganglienleben, zunächst in seiner vegetativen Function, um die durch die Gehirnaction verbrauchte organische Kraft zu ersetzen, steigert seine Thätigkeit, und fluthartig anschwellend gegen seinen Gegenpol, das Gehirn, bewirkt es Abspannung, Decentration in demselben, und führt es in eine passive, ihm, dem Unbewußten, offne Stimmung ein. So fließt nun denn auch das innre unbewußte Bilden und Weben der Seele im Gangliensystem in das Gehirn ein, und in diesem sich zu Vorstellungen ausbildend und diese mit den im Gehirn vorhandenen vermischend, letztere selbst auf blinde unwillkürliche Art mit einander bewegend, bildet es im Gehirn den Traum. Das ist der gemeine Traum, bei dem noch ein gewisses Selbstbewußtsein und eine gewisse Selbstbestimmung (z. B. sich aufzuwecken), ebenso nachher Erinnerung stattfindet.

In diesem Verhältniß ist aber noch ein Fortschritt, eine Entwicklung denkbar, so nämlich, daß zunächst das Gehirnleben völlig suspendirt, indifferenzirt wird, ganz in Unbewußtsein versinkt, in das Unbewußte untertaucht; darauf aber dem Unbewußten eingeordnet, unter seine Bestimmung gesetzt, wird es in ihm wieder activ, und es erfolgt im Schlaf ein innres Erwachen, dem alle Willkür und Selbstbestimmung fehlt, in dem das Bewußtsein sich in der Rolle eines passiven Zuschauers alles dessen, was in und aus den Tiefen der Seele vorgeht und hervorgeht, und in unwillkürlicher imaginativer Reproduction desselben sich befindet. Das erstre ist der traumlose Tiefschlaf, das zweite das Schlafwachen, der sog. somnambule Zustand.

Offenbar ist also ein Unterschied des Bewußten und des Unbewußten. Mit diesen Bestimmungen meint man nun heutzutage das ganze menschliche Innenleben umschrieben zu haben, und schlechthin alle Erscheinungen desselben auf die eine oder die andre dieser Kategorien zurückführen zu müssen. So alles, was ohne Vermittlung von Vorstellung und Absehn im Bewußtsein hervorgeht, leitet man ausnahmslos vom Unbewußten her. Z. B. auch ein Aperçu, das wie ein Blitz im Bewußtsein hervorbricht, und in einen Knäuel von Erwägungen auf einmal Licht und Entscheidung bringt. Oder den persönlichen Character, der sich unabhängig von Ueberlegungen, Vorsätzen und Absichten bildet, und dessen Aeußerungen und Manifestationen ebenso absichtslos hervortreten. Es ist aber dies auch an sich doch bewußter Art, und wird es nicht erst dadurch, daß es an sich unbewußt sich aus dem Unbewußten in das Bewußtsein erhebt. Grade diese Erscheinungen sind es, die uns nöthigen, außer dem Unbewußten und dem reflexiven, lediglich durch Vorstellung vermittelten Bewußtsein noch ein Drittes im Menschen zu unterscheiden, in dem sich die Eigenschaften des Unbewußten und Bewußten wesentlich und eigenthümlich verbinden, in dem Einheit von Substanz- und Formkraft, Wissen und Sein ist, und das, insofern das Höhere oder Tiefere, Innerlichere von beiden, beiden innerlich vorausgeht. Dies werden wir weiter unten eingehend zu erörtern haben. Hier vorläufig nur dieses. Bewußtsein ist an sich nicht allein durch Vorstellung, Freiheit und Selbstbestimmung, nicht allein durch vorgestellten

Zweck und Absicht bedingt, sondern beide müssen auch da sein, ja da sind sie erst wahrhaft an sich selbst, wo Inhalt und Zweck immanente Bestimmung der Seele sind, aus der diese handelnd hervorgeht, wo Inhalt und Zweck eins sind mit Erkennen und Wollen, sie innerlich erfüllen und bewegen. Vom Gesichtspunct des gemeinen Bewußtseins, das ausschließlich durch Vorstellung bedingt ist, aus muß allerdings solches Erkennen und Wollen, das doch eben nur unmittelbar ist, als unbewußten Ursprungs erscheinen. Es ist aber an sich nicht ohne Bewußtsein, es hat nur sein Bewußtsein nicht von außen, nicht aus dem „Gegenwurf", sondern aus innrer Selbstunterscheidung, und ist an sich durchaus besinnungsvoll. Um den Character unter den Begriff des Unbewußten zu bringen, vertauscht man Character mit natürlicher Individualität. Aber Character ist das, was aus der natürlichen Anlage in Verbindung mit den äußern Umständen und Einflüssen und im Verhältniß zu den allgemeinmenschlichen Lebenszwecken d. h. den ethischen Principien durch und in der innern unmittelbaren Freiheit des Menschen wird. Das Thier hat seine natürliche Individualität, und ist in dieser im Wesentlichen unveränderlich; durch äußre Einwirkung (Dressur) kann dieselbe eingeschränkt, können ihre natürlichen Aeußerungen dauernd zurückgehalten werden, aber sie kann in sich selbst nicht in eine andre Richtung und Beschaffenheit gebracht werden, als sie an sich von vornherein hat. Der Character des Menschen kann sich dagegen im Lauf seines Lebens, zwar in Anlaß äußrer Einflüsse und Eindrücke, aber doch nur aus sich selbst heraus, verändern, ja in sein völliges Gegentheil verwandeln, wenn nämlich die innre Freiheit ihr Verhältniß zu den allgemeinmenschlichen Lebenszwecken verändert; die natürliche Individualität folgt in dieser neuen innern Richtung mit, und bildet sich ihrer Bestimmung gemäß aus. Aus einem Saulus wird ein Paulus; diese geschichtliche Thatsache ist hierfür das classische Exempel. Was er früher haßte und verfolgte, das liebt und dafür strebt er jetzt. Die Gluth des Empfindens, die Energie des Wollens, die in seiner Naturanlage liegt, ist dieselbe, aber sie hat eine ganz andre Richtung und Bestimmung angenommen. Man führt für die Theorie des Unbewußten auch noch das Eigenthümliche der technischen Fertigkeit

z. B. beim Clavierspiel an. Diese soll dadurch sich entwickeln, daß das mit Bewußtsein und Absicht wiederholt Geübte allmählig in Unbewußtes übergeht. Aber es folgt aus dem Begriff des Uebens und Einübens, daß eben, was geübt wird, sich mit den Kräften selbst verbindet; es wird also eben nur der Dualismus, die Trennung und Aeußerlichkeit von Subject und von Gegenstand und Zweck getilgt, und das, worauf sich sonst die fortgesetzte Absicht und Anstrengung objectiv richten, wird nun freies Eigenthum der ausübenden bewußten Kräfte, ebenso wie durch Auswendiglernen oder durch selbständiges Erkennen und fortgesetztes Ueberdenken sich ein Wissen bildet, das Gelernte und Gedachte innre Fähigkeit und Fertigkeit des Bewußtseins wird. Oder besteht Wissen darin, daß das Vorgestellte und Gedachte allmählig in's Unbewußte, also in Nichtwissen übergeht? Für eine solche Logik möchten wir uns doch wohl bedanken.

Das natürliche (thierische) Bewußtsein ist der Brennpunkt, zu dem sich die Eindrücke der Sinne und die ihnen entsprechenden seelischen Reactionen in der Einheit des seelischen Princips sammeln und fixiren. Verständiges Bewußtsein bildet sich, indem im natürlichen Bewußtsein der Gesichtspunct des (formal) Absoluten, der Alleinheit (als Form) sich aufschließt, und alle Bestimmungen der (natürlichen) Subjectivität, ja diese selbst sich bildend unterordnet. Die Subjectivität, in diesen formal-absoluten Gesichtspunct eingerückt, erhält dadurch eine höhere Position, eine höhere Entwicklung, durch die sie aus der Umwälzung in den wechselnden sinnlichen Erscheinungen sich rein herauslösen, das, womit sie afficirt und bestimmt war, auf sein objectives Bestehen zurückführen und als Gegenstand freier Betrachtung außer sich und sich entgegenstellen, und so denn schließlich auch von diesem als Nicht-Ich sich als Ich, als herrschende Person, unterscheiden kann. Während im natürlichen Bewußtsein die Subjectivität immer in den von außen einfließenden Bestimmungen bewegt und getheilt wird, und den äußern Eindrücken hingegeben sich mit ihnen vermischt und in sie überfließt, macht sie nun sich frei, indem sie das von außen Einfließende sich gegenständlich macht, in den freien Anblick aus sich heraus- und sich gegenüberstellt, und erhebt sich als geschlossene Einheit, als Ich oder Person über dasselbe in eine

freie Uebersicht und Perspective. Diese innre Entscheidung, Befreiung und Aufklärung erfolgt allein im Menschen durch den Ausbruch des absoluten Gesichtspuncts; und dadurch hat allein der Mensch Verständigkeit und Verstand, Denken und Sprache. Denn die Vorstellungen, die das natürliche Bewußtsein erfüllen, und die für sich nur durchaus concret einzeln, nur die directen Reproductionen der concret einzelnen Sinneswahrnehmungen sind, bilden sich nun in diese Form der schlechthinigen Alleinheit über, und es entwickeln sich so die Begriffe als gleichsam die allgemeinen Schemate der Erscheinungen und ihrer Verhältnisse, wodurch das zerstreut und verschieden Einzelne organisch zusammengefaßt, geordnet und frei beherrscht wird. Und hier nun auch, mit der Ausbildung des verständigen Bewußtseins, stellt sich erst jener entschiedene Gegensatz des Bewußten und Unbewußten heraus, und die Abschließung des ersten gegen das zweite, welche wir oben bereits bemerkt haben. Im Thier schließen sich die Bestimmungen des Unbewußten noch theilweise in seine bewußten und willkürlichen Bewegungen ohne Störung ein, ja bilden als Instincte die bleibende Grundlage aller thierischen Willkür. Diese Instinctführung ist im ausgebildeten Menschen eben durch seine Verständigkeit von vornherein ausgeschlossen; in ihm ist die Führung eine subjectiv-selbstständige, durch freie Gegenstellung, Vergleichung und Schlußziehung vermittelt. Das Unbewußte erscheint hier nur als das Blinde, blind Nothwendige, dessen Andrang den Menschen der Selbstbestimmung und des Eigenlichts beraubt, und ihn auf niedrigere Stufen der Existenz herabsetzt.

Wie sich dann Wahrnehmungen vollziehn, muß einem folgenden Abschnitt, in dem wir das Erkennen speciell und in allen seinen Theilen zu behandeln haben werden, überlassen bleiben. In den Wahrnehmungen aber faßt das Subject, das als solches ganz im Wahrnehmen ist, den Inhalt derselben in sich, schließt ihn in sich in sein innes Totalbewußtsein ein, in das es sich zuletzt indifferent und chaotisch auflöst und vergessen wird. Oder indem das Subject von einer andern Wahrnehmung in Anspruch genommen wird, und seine Directive in diese absorbirt, wird die vorhergehende in ihm, in seinem Bewußtsein latent d. h. sie wird vergessen. Sowie dann die in einem chemischen Stoff in

einander aufgehobenen Stoffpolaritäten durch eine andre von außen einfließende, die zu einer von jenen Beziehung oder Anziehung hat, wieder auseinander gesetzt und geschieden werden, und ebenso durch solche äußre Anregung die mit einander neutralisirten magnetisch-electrischen Polaritäten wieder auseinandergehen, und jedes besonders hervortritt, so wird danach durch äußre Anregung eines Entsprechenden das Vergessene wieder erinnert, und geht von Neuem in dem innren Anblick des Subjects als Vorstellung auf. Ein Andres ist das Gedächtniß, sich auf dasjenige beziehend, was das Subject mit bestimmter Absichtlichkeit durch Wiederholung und gespannte Aufmerksamkeit sich eingeübt hat. Dies ist actueller Bestandtheil des Bewußtseins, innre Fertigkeit des Denkens, und kann jederzeit willkürlich erneut werden.

Vorstellungen sind Er-Innerungen des in das Bewußtsein eingefaßten Wahrnehmungsinhalts, Reproductionen desselben im Subject, also in der bloßen Form. Die Einbildungskraft ist die Willkür des Subjects über seine Vorstellungen, die es nach seinen Absichten und Zwecken innerhalb und auf Grund der allgemeinen Möglichkeit d. h. der allgemeinen Form der Erscheinung beliebig mischt und entmischt, verbindet und trennt, und so aus ihnen eine subjective Welt bildet, welche die streng geschlossene Wirklichkeit erheiternd begleitet. Nur der Mensch hat Einbildungskraft, weil nur er die allgemeinen Formen der Erscheinung inne haben, und durch sie über das Chaos der Einzelerscheinungen frei gebieten kann.

Durch Wahrnehmungen und Vorstellungen werden subjective Gefühle, entsprechende Dispositionen und Stimmungen im Subject hervorgerufen. Daraus geht dann das Subject wieder in objectiver Beziehung zu dem Wahrgenommenen und Vorgestellten über, welche Beziehung zunächst noch ganz innerlich in demselben Element des Fühlens bleibt, und sich als Lust oder Unlust, Sympathie und Antipathie ausspricht. Aus dieser blos pathischen Beziehung folgt dann die active, das Subject faßt sich in der Lust zur Begier, zum positiven Verlangen, den realen Gegenstand einzunehmen zu besitzen und zu genießen. Das Verlangen wird zur Leidenschaft, indem es in die Tiefen des Unbewußten hinabdringt und in ihm lebendige und fortwirkende Energie gewinnt.

Begier und Leidenschaft nehmen dann den subjectiven Willen in Anspruch, und treiben ihn zum Entschluß und zum Handeln, dazu, die körperlichen Werkzeuge auf den Gegenstand hinzubewegen und ihn in Besitz zu nehmen. Zugleich aber tritt auch die verständige Erwägung hinzu. Sie giebt den guten Rath, und zeigt, ob und wie das Begehrte dem Menschen objectiv ersprießlich sein kann. Fällt derselbe negativ aus, so wird er allerdings nur selten befolgt, da die Begier ein bei weitem mächtigeres Motiv ist, als die bloße theoretische Einsicht, und der Mensch von der Begier eingenommen in der Regel auch nicht sachlich genug gestimmt ist, um den reinen Sinn des Verstandesurtheils in sich wirken zu lassen. Oder auch die Leidenschaft hat das Urtheilsvermögen von vornherein ganz gefangen genommen, und dieses, wenn es nicht ganz willkürlicher Imagination Platz macht, stellt nun unmittelbar selbst den Gegenstand als werth des Begehrens dar. Eigentlich prüfende Erwägung hat dann nur noch soweit Raum, als sie eben die zweckmäßigen Mittel angiebt, durch welche das Ziel am besten erreicht werden kann.

Es ist aber noch im Menschen ein Innerstes, das aus eigener Fülle und Bestimmung thätig und hervorbringend ist. Während für die vorhin betrachteten seelischen Thätigkeiten alle Inhaltsbestimmung durch die Sinne von außen kommt, und von dem Subject nur die Form, finden wir in diesem Innersten einen Entwicklungspunct eigenthümlicher Inhaltsbestimmungen, die aus Combinationen von Vorstellungen und Begriffen nicht herzuleiten sind, denen vielmehr aller in Vorstellungen und Begriffen subjectiv-formal entwickelter Inhalt der Außenwelt nur Stoff oder Material ist, welches aus neuen höhern Gesichtspuncten zu neuer höherer Gestaltung und Beziehung ausgebildet wird. Ja dieses Innerste ist so beschaffen, daß es jenen äußern Inhalt gar nicht als solchen, in dieser seiner äußern Gegenständlichkeit, bestehen läßt, sondern ihn als solchen in sich in seine innre Vollempfindung auflöst, um ihn in und aus seinen eigenthümlichen Bestimmungen wieder neu hervorzubringen. So aus ihm neu wieder hervorgehend, ist derselbe dann nicht mehr Copie

oder Schema, Nachbildung oder Abstraction, sondern ein in sich eigenthümlich Ganzes — nicht Product des Denkens, sondern vorausgehender und gegebener Inhalt desselben den es, das Denken, in seinen einzelnen Bestimmungen, Beziehungen und Verbindungen dann auseinanderzulegen hat. Und wie die abstracten Begriffe Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit haben, welche nicht eine subjective der gemeinsamen Anlage der Subjectivität ist, sondern in ihnen selbst, in ihrer Natur als solcher beruht, so haben auch diese aus dem Innersten hervorgebrachten Neubildungen Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit. Während aber diejenige der Begriffe in ihrer Form, in der Form der Absolutheit, in der sie gebildet sind und bestehn, beruht, beruht dieselbe hier in innern Wesensbestimmungen. Es sind dies die „Gedanken“, die Aperçu's, die Wesenserkenntnisse, in denen das Innerste, das zu Grunde Liegende eines Gegebenen aufgeschlossen wird. Aber unser Innerstes hat noch größre Praerogativen. Es schließt auch an sich selbst einen selbständigen positiven Inhalt ein und bringt ihn hervor, der mit dem, was von außen aufgenommen wird, keine Verbindung hat, der alles dies wesentlich transcendirt, der aber auch alles dies sich unterwirft, und sich für dasselbe durchaus normativ bedingend erweist.

Die Trias der Ideen des Wahren, Guten und Schönen ist ein bekanntes Schema, mit dem viel seichtes Spiel getrieben ist. Aber diese Ideen, sind sie aus der Sinnlichkeit mittelst des Verstandesmechanismus und unter Mitwirkung des Gefühls abzuleiten? Nein, sie unterscheiden sich wesentlich von Allem, was aus sinnlichen Eindrücken in Begriffen und subjectiven Gefühlen wird und werden kann; ihre Bedeutung geht über alle sinnliche Wesenheit und verständige Form wesentlich hinaus. Ja sie sind an sich keineswegs Vorstellungen, sondern vielmehr Gesichtspuncte von derselben Urbarkeit, wie die Form des Absoluten, durch die der Verstand und das verständige Bewußtsein constituirt werden. Und insofern sind sie demnach überhaupt nichts Abgeleitetes, sondern Apriores und Principielles, das sich aus den Tiefen der Seele erhebt, und dem Vorstellung und Begriff nicht wesentlich, sondern nur die Mittel sind, sich objectiv anschaulich darzulegen. Sie sind an sich die höhern d. h. übersinnlichen oder idealen Bildungs-

normen, die im Menschen sich aufschließend und durch ihn hervorgehend die sinnlichen Verhältnisse mit einem höhern Character durchdringen, und sie zur Cultur potenziren; sie sind die absoluten Urtheilskriterien, nach denen sich der absolute, von jeder Beziehung auf Nützlichkeit und Genuß unabhängige Werth und Unwerth der Dinge, ihre eigentliche wahre Bedeutung, bestimmt. Es gibt eine Wahrheit für den Verstand, der in der Uebereinstimmung der Vorstellungen und Begriffe unter sich und mit der Wirklichkeit besteht. Das ist die sog. Wahrheit, der die gemeine Wissenschaft und Philosophie nachstrebt, die nicht den Menschen regiert, sondern die der Mensch regiert und macht, ebenso fadenscheinig wie eine Tugend, die sich nur aus eignen Leistungen des Menschen zusammensetzt. Es gibt aber auch eine andre Wahrheit, die nicht aus der Wirklichkeit oder aus den Operationen des Denkens abstrahirt und extrahirt, sondern höher ist, als die Wirklichkeit, die äußre Facticität der Dinge, und höher als der indifferente Schematismus des Intellects, aber nicht als wirkungsloses Bild außer aller Wirklichkeit im Leeren schwankt, sondern mit Urlebenskräften die Wirklichkeit durchdringt, und in sich ihre eigentliche Bedeutung aufschließt. Denn die eigentliche Bedeutung eines Seienden liegt in dem, was es im Verhältniß zum Seinsollenden ist. Und das ist im eigentlichen Sinn die Wahrheit: das im Ganzen und Einzelnen Seinsollende, das Ideale, nicht als vorgestellte Zweckbestimmung, sondern als sich in sich und in Allem selbst erfüllende Lebensenergie.

Es ist schon oft angemerkt worden, daß wir mitunter ohne analysirende Betrachtung und Erwägung nur aus einem innern Gefühl heraus, dieses unmittelbar in Worte fassend, über den Werth und die innre Bedeutung eines Gegenstandes weit treffender urtheilen, als wenn wir nach allen Methoden der Empirie und der logischen Zergliederung über dieselben entscheiden. Ebenso daß von ungeübten Leuten aus ihrem naiven Empfinden heraus oft weit treffendere Urtheile abgegeben werden, als man sie von Gelehrten auf Grund genauen Studiums zu hören bekommt. Es ist insofern dem Menschen ein innrer Sinn, sensus communis genannt, zugeschrieben worden, in dem die idealen Werthnormen, die Normen des Wahren, Guten und Schönen, in uns in ein

innres Bewußtsein und Gefühl gefaßt sind, so daß, was die Dinge in Bezug auf sie sind, was sie bedeuten, nun mittelst dieses innern Sinnes unmittelbar wahrgenommen und so ausgesprochen wird. Gewiß ist, daß wir nur dann tief und treffend urtheilen, wenn unser Urtheil aus innrer Empfindung hervorgeht; wo wir dagegen nur nach vorgestellten und gedachten Maßen und Grundsätzen entscheiden, da urtheilen wir sowohl oberflächlich, sachlich unbestimmt, wie auch nur zu oft falsch, da wir hier nur äußerlich zu den Dingen stehn, und nur auf ein äußerliches Vergleichen und Abmessen angewiesen sind. Der Erlanger Philosoph Karl Philipp Fischer, der leider nur die Tiefe und Fruchtbarkeit seiner Gedanken durch einen unausstehlichen aus der Hegel'schen Schule angeerbten scholastischen Jargon und Schematismus störte, sagt trefflich im zweiten Theil seiner „Grundzüge des Systems der Philosophie": „Das Gefühl ist die substantielle Voraussetzung und Grundbedingung der Entwicklung der innern Anschauung und ihrer Fortbildung zum Wissen. Daher folgt, daß wir die Wahrheit nur so tief und so weit durch entwickelte und vermittelte Erkenntniß erfassen, als wir sie unmittelbar inne werden, d. h. innerlich erleben und erfahren." Und ferner: „Die Fähigkeit intellectuell zu fühlen, begründet alle einheitliche Erkenntniß, so daß diese Erfassung der innern Einheit, dieses durch innre Erleuchtung sich entwickelnde Innewerden des Wesens der Sache oder ihrer wesentlichen Totalität die Grundbedingung aller lebendigen Dialectik ist, welche durch eine jenem substantiellen Innewerden fremde Reflexion und Abstraction nicht ersetzt werden kann." Solches unmittelbare, nicht durch Absicht, Reflexion und Zergliederung bedingte, sondern aus innerm Sinn und Gehalt Denken und Gestalten ist auch das eigentlich geniale. Aus solcher innern gehaltvollen Initiative schafft der echte Künstler, schöpft der echte Philosoph seine lichtvollen Aperçu's; gleichfalls in solcher innern Unmittelbarkeit bilden sich die constanten lebendig fortwirkenden Grundbestimmungen des Wollens und Sinnens, welche den Character und die Gesinnung ausmachen. Und hier ist auch der Ursprung der Religion für die durch innre Conspiration ineinswirkende Gesammtheit oder für eine repräsentative Persönlichkeit, die jene für die Gesammtheit allgemeingültig hervorbringt — sodann auch für den Einzelnen

Nachlebenden, diese ihm in objectiven Formen überlieferte Religion sich anzueignen, d. h. sie in sich nachzuerzeugen, was eben durch den Glauben als den eigentlichen Receptions- und Reproductionsact dieses Unmittelbaren geschieht.

Hier also wird alles ohne absichtliche Bestimmung hervorgebracht, insofern als es nicht in dem durch Gegenständlichkeit, durch Vorstellung und Reflexion vermittelten Bewußtsein erfolgt, sondern in einer Tiefe, die diesem mittelbaren Bewußtsein innerlich vorausgeht. In einer Tiefe, aber doch in einer Tiefe des Bewußtseins. Da, in dieser seiner Tiefe ist das Bewußtsein noch an sich selbst, noch von keinem äußerlichen gegenständlichen Verhältniß bedingt und abhängig; es ist da noch keine Aeußerlichkeit, keine äußre Scheidung und Gegensetzung von Subject und Object, Ich und Nicht-Ich, sondern alle Gegensetzung ist unmittelbar in's Innre gesetzt und in Innigkeit verschlungen. Es hat dieses Bewußtsein nicht andres und sich selbst als Gegenstand außer sich, sondern als Wesen in sich, es in sich, innerlich, nicht äußerlich, gegenständlich unterscheidend; es ist daher substantielles Bewußtsein, während das gemeine oder reflexive Bewußtsein nur formaler Natur ist, und allen Inhalt nur von außen empfängt und als äußern vorgestellten in sich trägt. In diesem letztern Bewußtsein wird das Einzelne einzeln gefaßt und bestimmt, und einzeln zu anderm Einzelnen gefügt, und so aus Einzelheiten das Ganze gebildet. Jeder einzelnen Fassung und Bestimmung geht die bestimmte einzelne Intention vorher, und so wird jene auch in dieselbe aufgenommen, und es verbindet sich mit jeder einzelnen bestimmtes Subjectbewußtsein. Dagegen in jener Tiefe des Bewußtseins liegt das Ganze in involutiver Form schon im Bewußtsein, das Bewußtsein entwickelt es nicht so, wie auf es als auf ein Aeußres, somit auf seine einzelnen Merkmale es absehend, sondern in ihm und aus ihm selbst hervorgehend. Indem es sich vereinfacht, d. h. verinnigt, verinnigt vereinfacht es in sich auch den Inhalt, und nach außen in Unterscheidung hervorgehend, sich selbst evolvirend, entfaltend, evolvirt, entfaltet es seinen Inhalt, führt aus ihm selbst das Einzelne in der Form organischer Entwicklung hervor. Es hat sich nicht zu jeder einzelnen Bestimmung besonders bestimmt, sondern von vornherein sich mit der Totalität

der Sache gefaßt, und gibt nun deren eigner Natur nur in sich Bewegung und Action. Es ist und bleibt aber darum doch Bewußtsein, wenn es auch den Inhalt nicht in äußrer Unterscheidung gegen sich hat und nur reflexiv von ihm aus in sich zurückkehrt, sondern ihn, in nur innrer Unterscheidung, in seinen Proceß und seine Bewegung eingeschlossen hat. Zunächst lebt und handelt der Mensch in und mit seinem subjectiven, reflexiven Bewußtsein, und von diesem geht immer die erste Anregung, das tiefere Bewußtsein in Action zu setzen, aus. Zu diesem Zwecke muß der Mensch eben von seinem subjectiven Bewußtsein aus sich mit der Sache in sich selbst vertiefen, er muß sich aller einseitigen subjectiven Activität, aller subjectiven Absichtlichkeit und Klügelei entschlagen, sich in eine rein receptive Stimmung setzen, und so alle Aeußerlichkeit und Anderheit tilgend, die Sache in sich selbst aufnehmen, und sich selbst mit ihr bestimmen und erfüllen. „Nur dadurch, sagt derselbe vorgenannte Philosoph, daß wir die Wirklichkeit auf unser Innerstes einwirken lassen, oder uns empfänglich verhalten gegen die Thatsachen der Natur und des geistigen Reichs erkennen wir die Einheit und Wahrheit in allen Sphären der Wirklichkeit in entsprechenden gegenständlichen Gefühlen."

Es ist also dieses Innerste ein Bewußtes, das unmittelbar und wesentlich, das erst eigentlich voll und tief Bewußte, und nicht das Unbewußte. Was es mit dem Unbewußten auf sich hat, das können wir an dem Verhalten der Somnambulen ermessen. Diesen nämlich ist die Subjectivität ganz unter das Unbewußte gekommen; es geht ihnen daher alle freie Selbstbestimmung und alle besonnene Unterscheidung ab; ihre nach Art des Traums ihnen aufgehenden Visionen und Illusionen erscheinen ihnen durchaus als Gebilde oder Mittheilungen einer fremden Wirklichkeit, und ihr innres Verhalten, Wollen und Treiben, mag es noch so sehr in faßbare Klarheit des Schauens getaucht sein, ist in sich selbst traumbefangen und instinctiv. Dagegen der Künstler. So sehr auch die Fülle der innern Gesichte in ihm quillt, und, der gewohnten und alltäglichen Productionsweise der verständigen Subjectivität gegenüber, wie in eigner Entstehung hervorzugehn scheint, so ist sie in der That doch nur das Werk seiner eignen freiwilligen Vertiefung, seine volle Mitempfindung begleitet sie, er

nimmt sie unmittelbar in sein Vollbewußtsein auf, und behält in ihnen völlige Besonnenheit und Freiheit. Ja in sich trägt er die quellende Fülle der geistigen Urbilder und faßt in dieselbe ein die ganze Fülle der wirklichen Welt; in dieses sein innerstes Mysterium sich vertiefend, bringt er aus ihm in freier Unmittelbarkeit die Idee, das innre Gebild eines Kunstwerks als seine eigenste Schöpfung hervor. Eigentliche Reflexion beginnt erst dann wieder für ihn, wenn es sich darum handelt, die Idee real auszuführen und sinnlich darzustellen. Ebenso weiß dann auch der Mensch seinen Character, der sich allein durch die unmittelbaren Selbstbestimmungen dieses Innersten vor und außer aller Reflexion bildet, und dessen Aeußerungen als seinen und seine, und sich dafür verantwortlich.

Hier also fanden wir in uns, in unsrer Seele, ein Innerstes und Tiefstes, das durchaus unmittelbar d. h. ohne Vermittlung von Vorstellung und Begriff handelnd, und in durchaus wesentlichen und universalen Beziehungen sich bewegend, an sich selbst besinnungsvoll und selbstbestimmungskräftig ist. Hier ist nicht Wissen und Sein außer einander, das Wissen blos formal, das Sein blos äußerlich real, sondern das Sein ist im Wissen, das Wissen ist im Sein. Mehr aber noch ist dieses Innerste die reinste aus sich selbst im Wirken und Schaffen hervorgehende Initiative. Und wie hier auch der Ursprung und die Stätte des Characters ist, so ist also dieses Innerste Wille, wesentlicher Wille, der das, was er wirkend und schaffend will, nicht außer sich, sondern in sich hat und mit ihm eins ist. Und sofern dieser Wille somit auch unmittelbar erkennend ist, so ist in ihm jene innre Freiheit, die im Menschen und für ihn alles entscheidet, völlig unterschieden von der äußern subjectiven Freiheit oder Willkür, die nur ein Verhältniß zu Aeußerem und Einzelnem, nicht zum Allgemeinen und Principiellen hat. Wenn nun das Unbewußte dem Naturwesen des Menschen angehört, wenn ferner das Bewußte oder die Subjectivität lediglich formaler Natur ist, so ist dagegen dieses Innerste das eigentliche *Wesen* des Menschen, ist der *Geist selbst*, dessen wesenloses Spiegelbild in der Sinnlichkeit und Materialität der subjective Geist ist. Wir nennen dieses Innerste das *Gemüth*. Das Gemüth ist das Wesen des Menschen als

Menschen, das Centralorgan des Menschen für alles, was wahrhaft menschlich und nicht natürlich und thierisch ist. Und Gott ist das ewige Gemüth, das Gemüth schlechthin und an sich, nicht das Gemüth der Welt (denn diese Welt hat kein Gemüth, es ist kein Gemüth in ihr), sondern das Gemüth, das an sich vor und über der Welt lebt, aus dem unser Gemüth die Kräfte zu allem wahrhaft Menschlichen, allem Idealen schöpfen muß und soll.

Wir wollen uns jedoch in Bezug auf dieses wenn auch nicht neu, so doch von uns wieder entdeckten, wieder aus den Schooß der Vergessenheit ausgegrabenen Centralorgan des Menschen, das Gemüth, nicht mit den aus der empirischen Betrachtung der psychischen Phänomene gewonnenen Zeugnissen begnügen, sondern auch aus dem allgemeinen innern Mitwissen, wie es sich spiegelt in der Sprache, ein Zeugniß beibringen, das mehr besagt als jenes, sofern ja der einzelne Forscher in seiner Beobachtung und Schlußfolgerung irren kann, die Gesammtheit aber in dem, was sie unmittelbar aus ihrem innern Gemeingefühl schöpft, nicht irrt, da bei ihr alle Aeußerlichkeit und Relativität ausgeschlossen ist, und ihr Erkennen damit aus innerm Wesen und Erleben hervorgeht. R. Hildebrand, der für Grimm's deutsches Wörterbuch im IV. Band Abth. I auch den Artikel „Gemüth" bearbeitet hat, hat sich das unschätzbare Verdienst erworben, aus den stimmführenden Schriftstellern und Dichtern vom 14. bis zum Anfang dieses Jahrhunderts die auf das Gemüth bezüglichen bezeichnenden Stellen zusammenzulesen und in eine übersichtliche Ordnung zu stellen. Diese Zusammenstellung, Einzelnes uns noch Beifallende einfügend, legen wir hier zu Grunde. Als sprachlicher Grundbegriff des Gemüths erweist sich nun hier, daß das Gemüth das Tiefste und Innerste der Seele ist, in dem sich alles, was im Umfang des menschlichen Innenlebens sich hervorthut und darlegt, gründet und zusammenfaßt, also die innre Einheit und Concretheit der Person. Daher ist auch die Rede von hohen edlen adligen redlichen Gemüthern, wie man dasselbe sonst von der innern Natur der Persönlichkeit sagt. Auch werden Gemüth und Welt einander gegenübergestellt; Gemüth ist die innre Welt, das innre Universum. Wenn andrerseits auch Gemüth und Leib einander entgegengesetzt

werden, so geschieht das doch nicht, wie Hildebrand meint, in demselben Sinn wie Seele und Leib, so daß Gemüth „unser Innerstes überhaupt" bedeutete, sondern es sind hier eben die Extreme, das Innerste und das Aeußerste, es ist der äußern Werkzeuglichkeit das im Innersten Regierende entgegengestellt. Der große Ideenforscher und Sprachbildner des Mittelalters, Meister Ekhart, nennt das Gemüth den innersten Theil der Seele, er spricht von dem „Gemüth der Seele", und sagt, dasselbe sei die „eine Hauptstätte der Seele" (deren andre der Leib ist). Rollenhagen im „Froschmäusekrieg" nennt das Gemüth den „König des Seelenstaats."

Weiter dann wird zunächst „Gemüth" durch das lateinische Wort mens ausgedrückt. Im Sprachgebrauch des Mittelalters steht mens entgegen der ratio. Ratio ist das, was wir Verstand nennen. das Vermögen des reflexiv-formalen und analytischen Erkennens. Dem gegenüber ist mens das Vermögen des sachlich-unmittelbaren, intuitiven und synthetischen Erkennens. Der mens wird zugeschrieben, daß sie die innern und transcendenten Wesenheiten, die idealen Prototypen, ja das Wesen der Wesen, Gott, in unmittelbarer Anschauung ergreife.*) Es ist ganz der Psychologie des Mittelalters und speciell der mittelalterlichen Mystik gemäß, wenn u. A. Kaisersberg von einem Auge des Gemüths spricht, mit dem es durch das Licht des Christenthums die übersinnlichen himmlischen Realitäten sehe. Mit der Bezeichnung als mens wird somit das transcendentale übernatürliche Wesen des Gemüths bezeichnet. In dieser Beziehung ist das Gemüth auch ein Schooß und convolut idealer Ur- und Vorbilder. Sowie Ekhact sagt: „Eine Kraft ist in der Seele, die heißt das Gemüth, die hat Gott geschaffen mit der Seele Wesen, die ist ein Aufenthalt geistiger Formen und vernünftiger Gebilde" — und Albrecht Dürer vom Künstler sagt, daß sein Gemüth voller Bildniß sei. Gott selbst ist die infinita mens; „wie in eines Zimmermanns Gemüth und Phantasie die Vision eines künftigen Hauses steht, so ist alles Geschöpf in Gottes als des Schöpfers Gemüth und idea", sagt Berthold von Chiemsee.

---

*) Vgl. meine Schrift: Dante Alighieri und die göttliche Komödie, Leipzig 1869 S. 101.

Andrerseits wird Gemüth auch gleichbedeutend mit Herz gebraucht. So Luther: „Also beschließen alle Lehrer der Schrift, daß das Wesen und Natur des Gebets sei nichts andres, denn eine Aufhebung des Gemüths oder Herzens zu Gott". Herz bezeichnet Wesen und Kraft des persönlichen Selbst, Grund und Mitte des gesammten persönlichen Lebens, in dem alles im Bewußtsein Hervortretende und Wirksame in persönliche Selbstbestimmung übergeht, sei es ausgeschieden oder aufgenommen und assimilirt zu werden. Indem wir vorhin Gemüth durch mens bezeichnet fanden, war damit dem Gemüth eine innre Klarheit und Besinnung als nicht nur erworbenes, sondern wesentliches Prädicat beigelegt. Insofern legt man nun auch dem Herzen einen „Sinn" bei, man schreibt ihm also ein innres Sinnen zu, durch das es sich bestimmt, in dem es activ wird, das eine bestimmte Fassung und Richtung hat, und in dieser allem nach außen hervorgehenden Denken und Handeln zu Grunde liegt und es regiert. Daher auch „Gesinnung"; wie Luther sagt: „Gemüth heißt der Apostel was wir nennen „gesinnt sein", als wenn ich sage: das dünkt mich recht, also bin ich gesinnt" — und Goethe: „Wo man die Liberalität aber suchen muß, das ist in den Gesinnungen und diese sind das lebendige Gemüth". Hier als Herz und Sinn wird auch Gemüth in die Bedeutung des Characters übergeführt, wie Sebastian Frank sagt: „Wie ein Jeder redet, so ist er; das Gemüth sieht man in der Rede, wie im Spiegel den Leib". Das Gemüth hat also hier den Begriff des innersten unmittelbaren persönlichen Wesens und Selbst. Insofern finden hier ihre Statt die Redensarten: Hohes männliches Gemüth, Gemüth = Muth (das Gemüth fallen lassen), ängstliches Gemüth, zaghaftes, kleines Gemüth; ferner: reines, lauteres Gemüth, heiteres klares freudiges, oder trübes düsteres gedrücktes Gemüth. Immer ist das Gemüth die Kraft, die, bestimmend und bestimmt, überwindend oder nachgebend, im Vollen Concreten waltet, in der Empfindung, nicht im abstracten Begriff. So auch: Gemüthsstimmung d. h. der Empfindungszustand des Gemüths. Was auf das Gemüth wirkt, setzt es der innern Form und Fassung desselben entsprechend in einen besondern Empfindungszustand, aus dem es dann activ hervorgeht. Dies auf das Gemüth Wirkende ist auch Sinnliches. „Was

der Sinnlichkeit, sagt Schiller, das Uebergewicht in unserm Gemüth giebt, muß nothwendig, weil es die Sittlichkeit einschränkt, unser Vergnügen an Rührungen mindern, das allein aus der Sittlichkeit fließt". Als Herz steht das Gemüth mitten im Kampf und Gegensatz des Sinnlichen und des Sittlichen, bestimmt sich selbst in dem einen oder dem andern, und sofern es sich im Sinnlichen bestimmt, geht es in das Unbewußte über und füllt sich mit dessen blinden Bestimmungen. Insofern spricht man von Affecten und Leidenschaften des Gemüths oder im Gemüth, sagt, daß das Gemüth nach etwas steht, sich zu etwas neigt, sein Begehren auf etwas gerichtet ist, spricht von einem durstigen unersättlichen Gemüth. Es ist aber dasselbe auch Ausdruck für die volle energische Lebensspannung des Gemüths selbst, und bezieht sich insofern auch auf das Gute und Wahre, das Ideale, und man sagt, daß ohne Leidenschaft, ohne diese Stärke Tiefe und Fülle des Verlangens, ohne diese aus dem Innersten hervorsprudelnde und den ganzen Menschen ergreifende und hinreißende Erregung und Bewegung nichts Großes, kraftvoll und fruchtbar Gutes und Edles hervorgebracht werden kann. Hier dürfen wir nur Hamann hören: „Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind, hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu sein? Leidenschaft gibt Abstractionen sowohl als Hypothesen, Hände, Füße und Flügel, Bildern und Zeichen Geist, Leben und Zunge". „Ein Herz ohne Leidenschaften, ohne Affecte ist ein Kopf ohne Begriffe". „Ein brennender Ehrgeiz nach Wahrheit und Tugend, und eine Eroberungssucht aller Lügen und Laster, die nämlich nicht dafür erkannt werden, noch sein wollen, darin besteht der Heldengeist eines Weltweisen." In der Leidenschaft, in der Begeisterung besteht die Kraft des Gemüths, die große Werke und große Erfolge schafft. „Nicht die Gewalt der Arme, noch die Tüchtigkeit der Waffen, sagt Fichte, sondern die Kraft des Gemüths ist es, die Siege erkämpft."

Dem gegenüber wird dann wieder ein Inwendiges des Gemüths bestimmt unterschieden, in dem die eigentlich geistige ideale Anlage und Grundlage des Gemüths enthalten ist. So Ekhart: „Die Verborgenheit des Gemüths ist als eine Sammlung alles göttlichen Gutes und aller göttlichen Gaben in dem innersten

Wesen der Seele, das ist als ein grundloser Brunn alles göttlichen Gutes"; und derselbe anderswo: „Das ewige Wort wird allereigentlichst in uns geboren in der Verborgenheit des Gemüths, denn dem ist Gott am allerheimlichsten." Danach ist also im Gemüth eine innerste Tiefe, das eigentlich Wesentliche und Unmittelbare desselben, wo innre wesentliche Conspiration mit dem Ewigen ist. Ebenso aber auch mit den Menschen in ihrer reinen sittlichen Natur, wie sie außer allen subjectiv-individuellen Velleitäten in sich selber ist. In welcher Beziehung Goethe sagt: „Kehrte ich dann wieder zu meinem Freund Jacobi zurück, so genoß ich das entzückende Gefühl einer Verbindung durch das innerste Gemüth." Und Novalis kennt dieses Innerste des Gemüths so gut wie Ekhart. „Deine Liebe, sagt er, wird mich in die Heiligthümer des Lebens, in das Allerheiligste des Gemüthes führen." In dieser Beziehung wird Gemüth auch gleichbedeutend mit Gewissen gebraucht. „Gut, rechtschaffen sein, sagt F. H. Jacobi, befiehlt mir mein Gemüth." Und Goethe in seiner Empfehlung für Carlyle: „Wahre Ueberzeugung geht von Herzen aus; das Gemüth, der eigentliche Sitz des Gewissens, richtet über das Zulässige und Unzulässige weit sichrer, als der Verstand, der gar Manches einsehn und bestimmen wird, ohne den rechten Punct zu treffen." Damit ist das Gewissen bezeichnet nicht als abstracter Imperativ, sondern als innres sittliches Lebensgefühl, sittlicher Sinn und Tact, in den innersten Lebenstiefen der Seele wurzelnd und lebendig aus ihr hervordringend.

Nehmen wir dann das Gemüth in seiner eigenthümlichen Ganzheit, in dem Ineinswirken des individuell persönlichen und des universell-göttlichen Theils (Herz und Gewissen), so ist es Empfindung, was dem Gemüth vor allem eignet. In diesen seinen Empfindungen ruhen die Keime der entscheidenden Gedanken, und nur aus ihnen heraus können sie in wirksamen eindrucksvollen und lebendig faßbaren Worten hervorgebracht werden. „Ich drücke nur deutlich aus, sagt Fichte, und spreche aus mit Worten, wie es jedem vorher im Gemüth gelegen." Vermöge seiner innern Vollempfindung ist dann im Gemüth auch der Quell ursprünglicher Productivität in sittlicher wie in philosophischer und künstlerischer Hinsicht. „Diese, heißt es bei Goethe, treibt ein hohles Wort des

Herrschers, nicht ihr Gemüth." „Thue nichts, sagt Schleiermacher, als was dir in freier Lust und Liebe hervorgeht aus dem Innersten des Gemüths." „Es giebt doch nur eine Poesie, sagt Tieck, sie ist nichts weiter als das Gemüth selbst in allen seinen Tiefen."

Hier nun haben wir vor uns die Zeugnisse der größten Geister und Geistkundigen der Nation, derjenigen Zeit angehörend, als die Nation noch geistiges Leben hatte, geistig groß und bedeutend war — einer für uns, in der Neige des 19. Jahrhunderts Lebende, vergangenen Zeit, welche jedoch diejenige war, die alles, was, der nationalen Cultur und Entwicklung angehörend, für unser Bewußtsein maßgebend typisch und normativ ist und sein muß, ursprünglich ausbildete. Dieses einträchtige Zeugniß der Geister, vor denen wir alle mit Ausnahme einiger aus dem Verwesungspfuhl der modernen Hyper-Civilisation gezeugten literarischen Prahler uns beugen, muß hinreichen, es uns zur Gewißheit zu erheben, daß unser seelisches Leben nicht erschöpft ist mit der oberflächlichen Durchsichtigkeit der Verstandesreflexion, noch in dieser seine wahre Höhe und entscheidende Bestimmung findet, sondern daß in uns ein lebendiger Geist ist, der schöpferische Macht hat, der aus eigner innrer Vollmacht stets die Mitte und Tiefe der Sache findet, der mit ursprünglicher Gewalt hervordringend, und den ganzen Menschen mit sich fortreißend, alle kleinliche Selbstsucht in sich verschlingend allein zu siegenden Erfolgen führt und das Große, das von innen Mächtige hervorbringt. Dies Zeugniß muß hinreichen, uns zu belehren, was wahrhaft göttlich ist und uns zu überzeugen, daß dieses Göttliche Kraft unsrer innersten Natur ist, mit der uns verbindend, in die uns erhebend, wir über die Schranken der materiellen Natur hinausschreiten, und unseres eigenen wahren Wesens, des wahrhaft Menschlichen in uns, das auch das wahrhaft Göttliche ist, gewiß werden.

Aber, wie Hildebrand am Schluß seines Artikels zeigt, es erlitt die vorstehend gezeichnete ursprüngliche, die historische Bedeutung des Gemüths in unserm, dem 19. Jahrhundert, eine entscheidende Umwandlung. „Der engere Begriff des modernen Zeitalters, sagt Hildebrand, beschränkte das Gemüth auf Gefühl und Empfinden, der engste machte dies zu einem mehr leidenden als thätigen." Und er fügt hinzu: „Man möchte dem edlen Wort, das

wirklich unsrer Sprache eigenthümlich angehört, wie der entsprechenden Sache ein gesundes Wiederaufleben herzlich wünschen." Diese moderne Umgestaltung hatte ihre Entstehung daher, weil dem Denken, dem Verstand die ausschließliche Hegemonie und der unbedingte Vorrang im System der Seelenvermögen, ihm der eigentliche Rang des Geistes zugeschrieben wurde. So also den Geist in das Denken, in ein bloßes Formale setzend, und das Gemüth, das Wesen und Leben des Geistes, zur bloßen Gefühlsunterlage herabsetzend, gab man dem pantheistischen oder sensualistischen Monismus freie Bahn. Denn bei dieser dem Geist supponirten blos formalen Natur stand somit der sinnlich-natürlichen Substanzkraft keine übersinnliche mehr in der Theorie entgegen, und es konnte daher sowohl der pantheistische Monismus alle übersinnliche Existenz, als im weiteren „Fortschritt" der Sensualismus alle selbständige Seelenexistenz leugnen, und speciell der letztere die den Menschen vom Thier unterscheidenden geistigen Erscheinungen des Seelenlebens aus Complicationen natürlicher Umständlichkeiten zu erklären unternehmen. Das in seiner ursprünglichen Bedeutung und in seiner wahren Natur erfaßte und erklärte Gemüth dagegen ist der Fels, an dem aller und jeder Monismus scheitern muß.

Auf diese psychologische Kategorie des Gemüths in ihrer ursprünglichen Bedeutung hat der Verfasser schon in früheren Schriften hingewiesen. Zuerst in dem Buch „Cultur und Religion" 1875; 1882 in der Schrift „Ueber den Weg zum Wissen und zur Gewißheit zu gelangen" hat er die psychologische Ableitung und nähere Bestimmung zu geben gesucht; eingehendere Erklärungen finden sich dann schon in den „Hauptproblemen" 1886. Es ist diese psychologische Kategorie eine durchaus grundlegende, sowohl für Philosophie und Wissenschaft wie für die Religion. Das Gemüth ist das Innerste im Menschen, dem es nach der Seite des Erkennens besonders eigen ist, in allem Gegebenen dessen Innerstes zu erfassen, also das was ihm zu Grunde liegt, sein Wesen, das eigentlich Sachliche. Das Gemüth ist insofern das sachliche Organ, mithin auch das eigentliche Organ für die Philosophie. Das Gemüth ist es, aus dem das wesentliche, principielle, das Totalerkennen des innern Sachlichen und Wesentlichen hervorgeht, unmittelbar hervorgeht in der Form des Aperçu's, das vom Denken dann

analytisch bearbeitet wird. Das Erkennen seinem Wesen nach, das Sacherkennen wird nicht vom Denken gemacht, sondern aus dem Gemüth geboren; das Denken durch die ihm innewohnende Kraft der formalen Objectivation und Zergliederung legt es nur objectiv in vorgestellter Begriffsentwicklung auseinander. Alle bedeutenden Denker haben bekannt, daß sie ihre besten, ihre eigentlich entscheidenden Central-Gedanken gleichsam wie durch Eingebung gewonnen hätten. Dies Apokalyptische in dem philosophischen Erkenntnißwerk, das für dieses das eigentlich Wesentliche und Grundlegende ist, und durch die alle begriffliche Entwicklung erst wahrhaft objectiven Werth und Bedeutung erhält, eine solche von sachlicher Bedeutung erst möglich gemacht wird, erhält durch das Gemüth seine objectiv-sichre und begreifliche natürliche Voraussetzung. Nicht also nur der Verstand, sondern das Gemüth muß regieren in der Philosophie, der Verstand aber nur dessen Werkzeug und Diener sein. Dies ist es in Bezug auf psychologische Grundlegung, was meine Philosophie von der aller meiner neueren Vorgänger unterscheidet, und wodurch sie diesen gegenüber einen neuen Anfang begründet. Dieser Anfang wird durch das Gespött einiger bei aller formalen Gründlichkeit oberflächlichen und seichten Sophisten nicht erschüttert werden.

In Anlehnung an das vorstehend aus dem Sprachgebrauch Dargelegte wollen wir nun noch unsre psychologische Deduction fortsetzen, und noch einige weitere Bestimmungen über das Gemüth ausführen. Woher hat das Gemüth die innre Macht der Besinnung, die ihm eigen ist, in der es seinem innern Wesen nach Geist oder geistig ist? Denn Geist ist das, in dem Leben und Erkennen Besinnung eins sind — ist dasjenige Leben, dem Erkennen unmittelbar und wesentlich ist. Das Gemüth hat diese Macht der innern Besinnung nicht durch eine Form, die in ihm wäre, denn jede blos formale Bestimmung ist ihm fremd, seine Natur ist durchaus concret. Es hat sie also durch seinen Inhalt. Aber nicht durch den Inhalt, den es von der Welt und Wirklichkeit in sich aufnimmt, und in sich in Empfindung oder innern Sinn und in Anschauung oder Idee umsetzt. Denn dieser Inhalt ist es ja grade, der in seiner bloßen Aeußerlichkeit, die er an sich hat, durch die Kraft seiner innern Besinnung bewältigt werden soll und

bewältigt wird. Es muß also ein Inhalt sein, der ihm a priori eigen ist — eine positive Wesensbestimmung, die seine eigentliche Natur bildet. Und dies ist eben das Wesen des Geistigen selbst, das Ideale, das Wahre, Gute und Schöne, und die wesentliche Richtung auf dieses, die wesentliche Verknüpfung mit ihm. So ist ja auch nur der wirklich innerlich sittliche Mensch sich sicher und beherrschend bewußt, in völliger Einheit mit sich und insofern in sich klar und besonnen. Daraus nun aus diesem idealen Inhalt und der Verknüpfung mit ihm geht der natürliche Drang des Gemüths hervor, und darauf geht derselbe hin.

Das Gemüth ist ferner das, was alles in sich zusammennimmt, gleichsam in sich als in einen innern Grund einfaßt, und in demselben lebendig bewegt und bestimmt. Es macht also Einheit seine Natur aus, aber eine innre lebendige Einheit, die nicht absorbirt, neutralisirt, indifferenzirt, sondern das Viele, Besondre und Andre in sich, sich in ihm erhält, bewegt und bestimmt. Eine solche Einheit ist Innigkeit, und Innigkeit ist also die innre Natur des Gemüths. Daher sind es nun solche Bewegungen wie Barmherzigkeit, Güte, Liebe, die aus der Natur des Gemüths hervorgehn. Auch wo der innre Selbstwille in sinnlichen Bezügen lebt, kommt hin und wieder dieser ursprüngliche Lebenstrieb des Gemüths zur Erscheinung in sei es spontanen, sei es durch Ansprache und Anregung hervorgelockten Aeußerungen des Erbarmens, der mitleidigen Theilnahme, auch der hingebenden Liebe und Verehrung, und wer solche Menschen für das Gute gewinnen will, muß an solche Aeußerungen anknüpfen, und sie und das in ihnen Wirkende zur Grundlage seiner Anagogie machen.

Ohne Weiteres ist es klar, daß die reale Existenzform des Gemüths Wille ist. Denn Innigkeit, die seine Natur ausmacht, ist nur als innres Verhältniß im Willen möglich. Und Initiative, schöpferische Initiative kann nur im Willen begriffen werden. Dieser innre Wille des Gemüths ist aber ein andrer als der Wille der sinnlich-verständigen Subjectivität. Letztrer ist formal, also leer, Inhalt und Zweck als Gegenstand außer sich habend. Jener aber ist substantiell, d. h. er hat alle Inhalts- und Zweckbestimmung in sich, und sieht es nicht auf diese äußerlich ab, sondern geht aus ihr oder in ihr aus sich selbst hervor. Seine Natur ist

Concretheit, innre Einheit mit allem, was ihn bewegt. Da aber das Gemüth Innigkeit ist, also das ist, alles sich zu verinnigen, ohne aber es eins zu machen d. h. zu indifferenziren, so ist mit dem Wollen und in ihm auch Erkennen als Unterscheiden in der Einung — aber substantielles, nicht formales, immanentes, nicht gegenständliches, somit eigentlich Empfinden, aber doch Erkennen insofern, als es nicht dunkle chaotische Gährung, sondern innre immanente Klarheit und Bestimmtheit, sowie nicht subjective Affection, sondern ein durchaus objectives Gefühl, ein Sachgefühl und insofern ein in sich bestimmter S i n n ist.

Im Gemüth unterscheiden sich ferner zwei Grundtheile. Der eine ist die angeborne Natur des Gemüths, die Innigkeit, die Innigkeit vor allem mit dem Idealen, und mit allem, was wesentlich in den Dingen ist. Sofern aber dann das Gemüth dasjenige des Einzelnen, der einzelnen Person ist, faßt es in dieser Form der Einzelheit auch sich selbst, und wie es so sich in sich selbst faßt und bestimmt, das ist dann das Wesen der eigenthümlichen innern Persönlichkeit des Menschen und sein Character. Und wie die Grundkraft des Gemüths Innigkeit und Verinnigung ist, die unmittelbar in Erkennen, Mitwissen oder geistiges Empfinden übergeht, so ist nun auch diese seine Selbstfassung eigentlich Selbstverinnigung, und in dieser ergiebt sich unmittelbar Selbstgefühl, das innre P e r s ö n l i c h k e i t s b e w u ß t s e i n. Und da nun das Gemüth hier nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit und Innerlichkeit, sondern einzel-persönlich sich bestimmend, sich in eine Anderheit und insofern in eine Gegenseitigkeit und Wechselwirkung mit allem setzt, was nur direct oder indirect auf dasselbe einfließt, also vor allem mit der äußern Welt und dem ganzen sinnlichen Dasein, wie dieses entweder aus der eignen physischen Organisation des Menschen oder mittelst der Sinne von außen Anregungen, Eindrücke, Gefühle und Vorstellungen hervorbringt, so concurrirt nun um den Character und das Selbstgefühl mit der idealen Grundtendenz des Gemüths auch die Fülle der sinnlichen Reize, und namentlich auch der blinde Drang des Unbewußten und die individuelle Naturanlage und Naturrichtung des Menschen, wodurch die äußern Reize erst durchdringende Wirkung und besondre Richtung und Bestimmung erhalten.

Ist nun das Gemüth seinem ursprünglichen unmittelbaren Wesen nach, wie wir sahen, in Einheit mit dem Idealen oder dem Seinsollenden, oder in wesentlicher Beziehung auf dieses, so folgt daraus, daß Seinsollen das eigenthümliche und natürliche Postulat des Gemüths ist. Diesem gegenüber entsteht dem Gemüth, wie es sich aus seiner in Allheit und Gemeinsamkeit übergehenden unmittelbaren Natur als dasjenige des einzelnen Menschen in Einzelheit und Selbstheit faßt, das Gefühl und die Kraft seiner innern Freiheit, constituirt und fühlt es sich in dieser seiner individuellen Gefaßtheit (in seinem „Herzen") als freies Selbst, das, der Bezeugung des Seinsollenden und dem Realitätsdrang des Blindseienden oder Sinnlichen gegenüberstehend, sich aus diesem oder jenem selbst seine innre centrale Bestimmung giebt. Es entwickelt sich zur herrschenden Persönlichkeit aber nur, indem es sich im Seinsollenden bestimmt, dieses in sich zum Sein, zum Actus führt. Persönlichkeit ist das Sein, der Actus des Seinsollenden. Das Seinsollende schlechthin und an sich setzt sich selbst in Actus, und ist insofern die Urpersönlichkeit und als causa sui das wahrhaft Absolute. Persönlichkeit ist Grund und Zweck des Seins. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche dem Verstand zu Grunde liegt, ist dagegen das Wesenlose, das bloße stumme todte Bild, die leere indifferente Form. Indem aber diese oder der Gesichtspunct der Form des Absoluten in dem sinnlichen Gemeingefühl aufgeht, das lebendig Absolute, das in den Tiefen des Gemüths ruht, gleichsam seinen Schatten in dieses sinnliche Gemeingefühl hinauswirft, so wird aus demselben das auf Gegenständlichkeit und Reflexion beruhende verständige Bewußtsein, und, indem in diesem die Einheit des Subjects sich von der äußern Welt unterscheidet und ihr entgegensetzt, das Selbstbewußtsein, mit dem die neuere Philosophie seit Kant und Fichte sich soviel weiß und hat, meinend mit dieser Oberflächenerscheinung die eigentliche Tiefe der Seele ergründet zu haben. Dieses Selbstbewußtsein bildet sich durch einen Act der Abstraction und seine Natur ist wesentlich abstract, formal-intellectuell. Das eigentliche persönliche Selbst und Selbstbewußtsein liegt im Gemüth.

Die Bestimmtheit nun, die das Gemüth des Einzelnen in seiner Unmittelbarkeit sich selbst giebt, ist der Character. Durch-

aus vollzieht sich die Bildung des Characters im innern Prius des Menschen, im Gemüth, hinter dem verständigen Bewußtsein, — sie ist nicht das Resultat indirecter und peripherischer Bezüge, sondern erfolgt durchaus durch directe Beziehungen und centrale Bewegungen, und ist, wiewohl durchaus aus innrer Freiheit, also auch aus innerm Bewußtsein hervorgehend, doch der verständigen Controle und aller Berechnung und Absichtlichkeit gänzlich entzogen. Kein Mensch kann sich einen Character geben, wie er sich zurechtdenkt und vornimmt. Ja Willens-Anstrengung und Absicht z. B. auf das Sittliche führen wohl grade zu dem Gegentheil. Denn wohl zwar wird das Beabsichtigte im Umkreis der Subjectivität durchgeführt, es stellt sich eine äußre Correctheit her, weit strenger sogar, als sie von einem sittlichen Character aus zur Erscheinung kommt; allein nicht nur bleibt das Gemüth leer und bildungslos, sondern es füllt sich, da bloße Leere, Indifferenz in principiellen Dingen nicht möglich ist, nun mit den Einflüssen des brutal Natürlichen, und die äußerliche und veräußerlichte Sittlichkeit, die sich die Subjectivität eingeübt hat, nun sich, als dem innern wesentlichen Selbst, zuziehend, und seine innre Rohheit und Unsittlichkeit in die Form dieser Sittlichkeit kleidend, stellt es in dieser Verkleidung jene als allgemeingültig und normativ dar, behauptet sie so und macht sie mit dieser Brutalität geltend. Die jüdischen Pharisäer waren ohne Zweifel ihrem äußern Wollen und Thun nach durchaus sittlich und religiös correcte Menschen, alle Vorschriften des religiösen wie des moralischen Gesetzes hatten sie sich vollkommen eingeübt. Dennoch waren sie in ihrem innern Character völlig unsittlich, ja unsittlich in höherer Potenz. Denn während alle ihre Sittlichkeit nur in einer äußern durch Reflexion und Absichtlichkeit erzwungenen Uebung und Gewöhnung bestand, ward ihr Character und die tiefe Unsittlichkeit desselben offenbar in ihren „Früchten" d. h. in ihren ganz unabsichtlichen und gleichsam Natur-Aeußerungen, nämlich in ihrem Fanatismus, ihrer Unbarmherzigkeit, Lieblosigkeit, ihrer mitleidslosen Strenge, ihrem rauhen Stolz, ihrem Hochmuth, ihrer Ehrbegierde, allen diesen Merkmalen innrer Herzensrohheit, die aber hier um so schlechter und heilloser waren, weil sie als sittlich und religiös normal und

normativ sich darstellten, und jene sich in ihnen erst recht für gerecht und heilig ansahen und geltend machten.

Der Character wird dem Menschen gleichsam von selbst, ohne sein Wollen, das heißt: ohne jenes äußre durch Vorstellung bedingte, auf vorgestellten Zweck sich richtende Wollen, allein durch eine innre unmittelbare, von seinen Gedanken, seinen verständigen Einsichten und Absichten, so auch von der Kantischen blos intellectuellen Anerkennung und Achtung des Guten und Wahren unabhängige Entscheidung und eine von dieser ausgehende immanente Thätigkeit. Nicht Wollen und Absicht, vielmehr Nicht-Wollen, d. h. das Ruhen, Gelassensein jenes äußern Wollens, bedingt die Bildung des sittlichen Characters. Der sittliche Character wächst dem Menschen von selbst, ohne seine Mühe und Sorge; er wächst ihm nur durch immanentes Wollen und Sinnen, durch innre Vertiefung und Hingabe. Alle äußre Anstrengung und Sorge kann seine Bildung nur stören und hemmen. Das war es, was die Juden nicht einsehn konnten oder wollten, daß bei der wahren Sittlichkeit durch ihr Wollen und Verdienen gar nichts zu machen sei, daß all ihr Mühen und Leisten nur hinderlich sei, ja zum schlimmsten Gegentheil führe. Und das ist auch heutzutage noch schwer, dem gemeinverständigen Bewußtsein und der aus ihr hervorgegangenen Theologie und Philosophie begreiflich zu machen — dieser Grundsatz der Ethik, den der eigentliche Begründer der Ethik, Jesus von Nazareth, mit den Gleichnißworten ausspricht, daß es „mit dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit sei, wie wenn ein Mensch Samen auf das Land werfe, und schliefe und wachte Tag und Nacht, und der Same sproßt und schießt auf, ohne daß er es weiß; denn die Erde bringt von selbst Frucht, erst Gras, dann Aehren, dann volles Korn in den Aehren.“ Je mehr ich mich den Eindrücken des Guten, des Idealen hingebe, mich ihnen ganz lasse, sie mit ganzer Seele und Innigkeit in mich fasse und behalte, um so mehr wird es in mir Character und Gesinnung, Leben und Wesen der Persönlichkeit.*) Ich zwinge mich nicht, ich sorge nicht, ich quäle mich nicht, ich warte auf

*) Daher mahnt Jesus, seine Worte zu bewahren; in ihnen zu bleiben, sie wie die Fruchterde den Samen in sich aufzunehmen und einzuschließen,

innres Werden und Wachsen; ich handle nicht nach Grundsätzen und Maximen, noch nach blos vorgestellten Normen, ich folge gelassen meinem innern Gefühl, meinem Genius, dem Drang des Guten, das in mir ist. Wenn ich dagegen die Anstrengung und Absicht meines subjectiven Wollens auf das Gute wie auf ein äußres, äußerlich zu vollbringendes Werk richte, so veräußerlicht sich dieses mir an sich selbst, wird äußres in lauter einzelne äußre Bestimmungen auseinanderfallendes Schema, dem ich wohl mein äußres subjectives Fühlen und Denken anpasse, das aber nicht in meine innre Lebensbildung eingeht.

Wie sich nun das Gemüth in sich selber gefaßt hat, danach bestimmt sich dann auch die constante Receptivität des Gemüths. Nur diejenigen Antriebe, in deren Art es sich gefaßt hat, fructificirt es, giebt ihnen in und aus sich Folge und Wirkung, nur diese sind daher in ihm lebendig, substantiiren sich in ihm, die andern wirken nur von außen ohne Lebendigkeit herein Es ist für diese keine Empfänglichkeit vorhanden, folglich auch kein eigenthümliches innres Verständniß ihrer Bedeutung. Soll eine innre Umwandlung in der Gesinnung und Ueberzeugung des Menschen erfolgen, so muß sie vom Gemüth ausgehn. Das Gemüth muß sich andern Wirkungen hingeben, um durch diese seine bisherige Fassung aufzulösen und sich in die andre überzubilden. So lange es die bisherige Fassung festhält, hat es für Einwirkungen andrer Art keinen Sinn, es ist ihm innerlich unmöglich diese aufzunehmen, ja es widerstrebt ihnen mit ganzer Energie, empört sich gegen sie. Nur durch diese Einsicht werden uns die Erklärungen Jesu in seinen Debatten mit den Rabbinen erklärlich. Z. B. wenn er sagt: „Weßhalb versteht ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt"; und: „Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes; deshalb hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott

---

damit ihre Substanz, das in ihnen keimhaft enthaltene Gute und Ideale nun in der innern Freiheit des Menschen sich entwickle und sie erfülle. In der ganzen neueren Philosophie ist nur bei F. H. Jacobi und dessen Schule eine Ahnung von diesem Weg der wahren Sittlichkeit. So sagt Köppen (Das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, S. 195): „Das Streben nach einem überirdischen Guten, Wahren und Schönen gebiert Sittlichkeit und Tugend."

seid"; sie haben keinen Sinn für diese göttlichen Worte, in den sie dieselben aufnehmen könnten, daher verstehen sie sie nicht. Diese Unmöglichkeit beruht nicht auf physischen, sondern auf sittlichen Ursachen. Sie ist bedingt durch die einmalige Entscheidung ihrer innern Freiheit, in Folge deren nun eine innre Verfassung sich in ihnen constituirt hat, durch die sie sich gegen die göttlichen Worte verschließen, sich eine innre Willens- und Lebensrichtung in ihnen festgesetzt hat, durch die sie sich jenen entgegensetzen. Diese principielle Entscheidung ihrer innern Freiheit wirkt nun gleichsam als Schicksal und Naturgewalt in ihnen nach. Nur indem vor allem diese innre Fassung (Verhärtung, Verstockung) sich erweicht und nachgiebt, werden sie für das Andre empfänglich und können innres Verständniß seiner Bedeutung gewinnen.

Selbst zu welchem wissenschaftlichen Standpunct, zu welchem wissenschaftlichen System sich Einer bekennt, ist durch seine principielle Entscheidung im Gemüth bedingt. Niemand wird sich dem System des Realismus und der mechanischen Weltansicht ergeben, dem dieselbe in seinem innern Gemüth sehr widersteht. Ebenso, wenn das Gemüth widerstrebt, wird trotz aller vernünftigen Darlegung und Ueberführung das System des sittlichen Idealismus keinen Eingang finden, und es wird dem Menschen nie an verständigen Gegengründen fehlen, um diesen Standpunct als an sich ungültig und unhaltbar darzustellen. Kein Mensch und kein menschliches Wissen und Erkennen, auch das methodische, systematische, wissenschaftliche nicht, ist ohne Vorurtheil; unter allen Umständen stets wurzelt es in einem Vorurtheil. Und dieses Vorurtheil liegt so tief, so innerlichst im Menschen, daß es unmittelbar durch Denken und äußres Wollen gar nicht zu regieren ist. Es ist das involutive Urtheil, in dem das Gemüth, die innre Freiheit unmittelbar, a priori sich entscheidet, und das in sich fassend es sich selbst seine eigenthümliche Fassung giebt. Es kann aber auch der Mensch blos theoretische Annahmen, in die er, in passiver Stimmung den ihm vorherrschend zudrängenden Vorstellungen sich ergebend, sich hineingedacht, oder die er sich selbst gemacht und eingedacht hat, auch solche Annahmen kann er sich zu Gemüthe ziehn, und wird dann einer andern Ansicht, auch wenn sie die klarsten und greifbarsten logischen und empirischen Beweisführungen

mit sich bringt, sich hartnäckig verschließen, und nach nichts mehr trachten, als daß diese gegnerische Stimme auch durch die unehrenhaftesten Mittel, wie dies z. B. das sog. Todtschweigen, Obscuriren, oder das willkürliche Heruntersetzen, Entstellen, Verfälschen ist, zum Schweigen, zum Verstummen gebracht wird. Uebrigens hat es mit theoretischen Annahmen von umfassenderer Bedeutung, welche Jemand behauptet, auch schon so seine Schwierigkeit. Denn in jedem sind diese die Enden selbständiger selbsthervorgebrachter Gedankenreihen, und alle diese Gedankenreihen haben auch unter einander Verbindungen. Soll nun Einer eine andre solche Annahme sich aneignen, so muß er seine bisherige Gedankenreihe und alle ihre Verbindungen aufgeben und eine völlig andre, diejenige des Andern beginnen. Und sich dazu zu entschließen, dazu gehört schon ein sehr lebhafter Wahrheitssinn und ein großer Character. Sich in Dingen von entscheidendem Belang auch nur von einem theoretischen Irrthum, den man begangen, zu überzeugen, ist immer eine Sache der persönlichen Selbstüberwindung, eine sittliche That. Schließlich kann es denn nun noch vorkommen, daß die verständige Subjectivität, sofern sie in Bezug auf ihr allgemein intellectuelles Vermögen zwar von dem innern Geist, in ihrer Ausführung und Verwirklichung aber von besondren Bedingungen, von Bedingungen der körperlichen Organisation, von dem Sinnenverkehr mit der Außenwelt abhängt, und dadurch ihren eignen Willen und ihr eignes Erkennen für sich hat, sich ein Princip oder einen allgemeinen Zweck wie das Sittliche theoretisch vorsetzt, dieses aber nicht zu Gemüthe oder zu Herzen genommen wird. Insofern wird in der Subjectivität alles sauber und rein sein, und das Denken derselben in seiner sittlichen Bestimmtheit wird gewaltig imponiren, aber das Gemüth bleibt allen sinnlichen Einflüssen offen — es folgt der ursprünglichen naturalistischen Bestimmtheit, in die es durch die natürliche Geburt, die Geburt aus der Natur, gebunden ist (— „was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch" —), und giebt jener subjectiven Sittlichkeit eine Farbe, eine Form, eine Tendenz, die derjenigen des Sittlichen grade entgegen ist. Die wahre Coincidenz, in der sich der Mensch halten und bewegen soll, ist nicht Theorie und Praxis, sondern Leben und Theorie. Das Leben des Menschen ist im Gemüth.

Die Theorie muß aus dem Leben, d. h. aus dem Gemüth hervorgehn, dann ist sie auch an sich selbst lebendig.

Man sagt ja auch, daß der wissenschaftliche Forscher sich von dogmatischen Vorurtheilen freimachen, in seinem Forschen ganz von solchen abstrahiren solle. Viel nöthiger ist es, sich sittlich unabhängig halten im Gemüth, um ohne Rücksicht auf das allgemein oder am meisten Geltende, ohne Scheu vor der Majorität, und ihren Druck gänzlich von sich abschüttelnd, allein auf die innre sachliche Wahrheit zu dringen. Ein solcher darf sich rühmen, im Geiste frei zu sein. Das Joch religiöser Satzungen abzuwerfen, um ins Blaue hinein zu philosophiren, oder sich vielleicht nur ein andres noch willkürlicheres Joch aufzuladen, ist kein Ruhm, keine Größe. Auch preist man ja die Verstandes-Logik allerorten. Im Besitz dieser Logik ist der Mensch befähigt, zu unterscheiden, wenn von ihm etwas falsch gedacht und begrifflich dargelegt ist, nicht aber befähigt ihn diese Logik zu erkennen, wenn etwas, was von ihm gedacht und behauptet und bewiesen ist, an sich selbst falsch ist. Es kann eine wissenschaftliche Exposition logisch exact und vollendet, sachlich aber falsch sein. Die Verstandes-Logik hat über das Sachliche keine Competenz, sie bezieht sich nur auf das Denken, nicht auf das Gedachte, auf den sachlichen Inhalt des Denkens. Viel nöthiger ist daher die wahre Logik, die im Gemüth ist, und in einem innern Unterscheidungsvermögen des Wahren und Falschen, in einem innern Sinn des Wahren besteht. Diese Logik wird nicht durch intellectuelle Anstrengung und Uebung, sondern durch sittliche Vertiefung erworben. Sie ist ein innres Licht, das aus sich selbst alldurchdringend und allentscheidend hervorgeht, und die Unterschiede nicht durch äußre methodische Abmessung, sondern durch innre wesentliche Fassung, durch Empfindung und Evidenz bestimmt. Die Wissenschaft ist also vor allem eine sittliche Aufgabe. Wie für alles Menschliche geht auch für sie die Entscheidung auf das Gemüth und die innre Freiheit zurück. Darum handelt es sich vor Allem, wie der Mensch sich zu dem Idealen verhält, ob er von diesem sich in seiner innern Freiheit ergreifen läßt und es ergreift und sich mit ihm erfüllt; wenn dies der Fall ist, so hat er den Standpunct der Wahrheit, und es entwickelt sich in ihm der Sinn des Wahren. Sodann handelt es sich darum, ob

der Mensch die Dinge blos mit seinem verständigen Bewußtsein, blos empirisch aufnimmt und ergreift, oder mit der Totalkraft des Gemüths, erst danach, aus solcher innern concreten Aneignung heraus, sie sich und andern verständigend. Nur im Gemüth liegt das Vermögen wahrhaft philosophischen Erkennens, wie wahrer Kunstschöpfung und wahrer lebendiger Sittlichkeit; logische Regelrechtheit, methodische Exactheit — bloße Technik und Nachbildung — angestrengte Absichtlichkeit und Zwang bringen nichts Lebendiges nichts aus dem Grund Geschöpftes und in den Grund Eindringendes zu Wege.

Das verständige Bewußtsein entwickelt sich im Cerebrospinalsystem — das unbewußte Getriebe hat sein Wesen im Gangliensystem. Das Gehirn ist in den Sinnen nach außen gespannt, durch diese Veräußerung ist hier alle Verinnerung bedingt, sie ist wesentlich nur Reflexion. Das Gemüth ist in beiden, es verbindet sich mit dem Gangliensystem, daher auch seine eigenthümlichen Bewegungen sich in physischen Gefühlen reflectiren, und es reproducirt sich im Gehirn als bloße Form in den verständigen Bewußtseinsqualitäten, aber es ist nicht so an das eine und das andre gebunden, daß es aus ihnen erst sich hervorbildete. Es ist ein tieferes innerlicheres Band, das es mit dem natürlichen Organismus verbindet, das Band der innern Kräfte, die diesen Organismus, die Gehirn, Rückenmark und Gangliensystem bilden. Auch insofern, physisch, ist das Gemüth das Allerinnerste im Menschen. Was aber dann vom Gemüth oder von seinen innern Bestimmungen in den physischen Prozeß eingeht, das wird in ihm decentrirt, veräußerlicht, auf bloße Form reducirt, und bildet nun, an der Oberfläche des physischen Processes als bloße Blüthe desselben erscheinend, das formalverständige Bewußtsein, und das in ihm sich centrirende formale Ich der verständigen Subjectivität — jenes Ich, mit dem die neuere Philosophie so viel leeres Gaukelwerk getrieben hat. Diese verständige Subjectivität besteht in ihrer Selbständigkeit nur durch die Isolation, welche das Cerebrospinalsystem von dem Gangliensystem abschließt. Wenn diese Isolation aufgehoben wird, so wird sie, diese selbstherrliche Subjectivität, aus den Angeln gehoben, und sinkt in blindes Träumen und instinctives Treiben herab.

Nachdem wir also die innre Natur des Gemüths kennen gelernt haben, entsteht uns die Frage nach den Formen der Objectivirung des Gemüths — danach, wie das Gemüth seinen Inhalt von sich aus, also ohne ihn erst an die verständige Subjectivität abzugeben, mit derjenigen Unmittelbarkeit, die ihm eigen ist, aus sich hervor und zur Objectivation bringt. Solche Objectivation geschieht einmal in der Form der Vorstellung oder des Bildes — dies nennen wir Phantasie; sodann in der Form des Begriffs oder des Worts — dies nennen wir Vernunft. Es ist leicht einzusehn, daß die Phantasie dem Gemüth näher ist als die Vernunft. Denn wie alles, was im Gemüth ist, durchaus lebendig und wesentlich ist, so ist ja Vorstellung das Abbild lebendig wirklicher Erscheinung; der Begriff aber ist eine reine Figuration aus dem Bewußtsein. Die Bilderdarstellung ist die eigentliche intime Ausdrucksweise des Gemüths; zu dieser Darstellung nimmt das Gemüth seinen Weg unmittelbar und von Natur, und diese beherrscht anfangs auch die Sprache. Die Rede in den Anfängen der Menschheit bewegt sich in bildlichen Umschreibungen, in Gleichnissen; um Ideen auszudrücken benutzt sie die Sprachbezeichnungen concret-lebendiger Dinge und Verhältnisse, welche Dinge und Verhältnisse eine Entsprechung zu jenen sei es als Symbol oder als Allegorie haben. Die Sprache ist die ursprüngliche Vernunft- und Erkenntniß-Entwicklung des Gemüths, ja sie ist, wie sie da ist und besteht, die objective Vernunft selbst. Ihre Bestandtheile aber sind theils concret, und insofern nicht ohne begleitende Vorstellung faßbar — theils abstract, und insofern von der Vorstellung rein, und allein im Bewußtsein, sofern dieses sich von dem Empirischen, dasselbe zwar mit sich nehmend, auf sich selbst zurückzieht; d. h. sie besteht entweder aus allgemein-typischen Bezeichnungen der lebendig-wirklichen Dinge oder aus den allgemeinen Schematen, welche das Bewußtsein aus diesen abzieht. Aus jenen setzt sich in den Anfängen der Geschichte die Rede zusammen, und stellt den Ideeninhalt symbolisch und allegorisch dar. Insofern wirkt die Phantasie hier wesentlich mit. Wenn das Gemüth anfängt, durch abstracte Begriffe sein innres Erkennen auszudrücken, so muß sich schon der Verstand in seiner wesentlich abstrahirenden Thätigkeit selbständig entwickelt haben. Darin hat es die Anregung und das

Mittel, um zu dieser Darstellungsweise, welche wir vorzugsweise der Vernunft als solcher zuschreiben, und welche die Philosophie begründet, fortzuschreiten. Wie dann die Sprache die ursprüngliche Vernunftentwicklung des Gemüths ist, so ist die Religion die ursprüngliche Phantasieentwicklung des Gemüths. Der Drang des Gemüths geht von sich selbst auf Objectivation. Dadurch wird ihm etwas real und lebendig, gegenwärtig und wirksam. Denn der Mensch ist seiner Natur nach außen gerichtet, und wozu er wirksame Beziehung eingehen soll, das muß ihm als Aeußres, Objectives entgegentreten. Nun sind es in der Religion die Principien des Daseins, die sich im Gemüth erheben und es einnehmen; diese Principien, von denen es eingenommen ist, will und muß seiner Natur zufolge nun das Gemüth sich objectiviren und dadurch sich reallebendig und gegenwärtig machen. Darin geht es nun ganz aus diesem seinem bestimmenden Inhalt, in dessen Macht es ist, hervor, d. h. es geht in diesen seinen Phantasie-Objectivationen nicht aus seinem (des Gemüths) persönlichen, sondern aus seinem substantiellen Theil hervor, der hier vermöge der innern Uebermacht seines Inhalts jenen ganz verschlingt und überfluthet. Wenn nun die Sprachschöpfung, weil das Gemüth in ihr ohne alle Gegenheit und Anderheit rein aus sich, aus seinem Empfinden und Erkennen, hervorgeht, unwillkürlich ist, so ist die Hervorbringung der Religion, der Götterwelt, nicht minder unwillkürlich und ohne alle und jede Selbstbestimmung und Unterscheidung; die entwickelten Erscheinungsgestalten präsentiren sich durchaus als Erscheinungen und Offenbarungen eines andern höhern Daseins, und werden unverbrüchlich für solche gehalten. Das ist der materielle Ursprung der Religion und der Religionen. Der formale, durch den der Begriff der Religion als solcher bestimmt ist, liegt, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, in der Natur des Gemüths selbst, sofern ihm wesentlich die allgemeine Form des Seinsollens zu Grunde liegt. Die Sprache, wie sie einerseits der Religion zur Seite steht, parallelisirt sich andrerseits mit der Kunst und Kunstschöpfung. In der Kunst aber ist bereits der persönliche Theil des Gemüths bestimmend, in ihr ist daher Besonnenheit und Selbstführung. Sowie die Sprache bedingt ist durch Aufnahme des Weltbildes in das Gemüth, in dem es auf

seine principiellen Bedeutungen zurückgeführt wird, und in diesen Bedeutungen in Figurationen des Bewußtseins reproducirt wird, so schließt der Künstler das Weltbild in die innern Ideale, die er im Gemüth trägt, ein. und bringt es aus dem Gemüth schöpferisch wieder hervor. Aber im Künstler erfolgt diese Aufnahme besinnungsvoll, und die Schöpfung mit in Absichtlichkeit und Unterscheidung übergehender Bewußtheit — denn sein innres Selbst ist führend, und durch die Sprache und den Verstand steht er fortwährend der Welt mit bewußter Unterscheidung gegenüber; die Sprachschöpfung, welche erst diese bewußte Unterscheidung bedingt, dagegen ist durchaus unwillkürlich, nur durch die innre Natur des Gemüths getrieben.

In der Phantasie geht der Mensch von dem Mitleben und Anschaun der lebendigen Welt aus; in der Vernunft dagegen von dem begrifflichen Bewußtsein der Welt, dieses in die Tiefe des Gemüths einsenkend. Indem sich dem Menschen in seinem subjectiven Bewußtsein irgend eine auf Sinn und Wesen gehende Frage erhebt (nicht als ob solche Frage und solches Fragen aus der Subjectivität wäre, sondern sie ist nur ein Reflex von dem Gemüth, von seiner innern Forderung, in die Subjectivität), geht er damit in sich ein, vertieft sich in sich, in sein Gemüth, und das Gemüth nimmt nun das Bewußtsein mit allen seinen formalen und materialen, begrifflichen und empirischen Elementen in sich, in sein Empfinden auf, und in der verinnigenden, in der Tiefen-Wirkung desselben Sinn und Wesen in ihnen entbindend, bricht es dann in begrifflicher Objectivation dieses Sinnes wieder hervor. Das ist die Vernunft, diese Verbindung von Subjectivität und Gemüth, dieses sich Vertiefen der Subjectivität in das Gemüth, und dies begriffliche Objectiviren aus dem Gemüth heraus. Das ist die Vernunft, dies Fragen, Suchen und Forschen nach Sinn und Wesen, nicht Suchen in den Bestandtheilen des Begriffs, noch in den Bestandtheilen der Erfahrung. weder in logischen Formen und Figuren, noch in matters of fact, sondern Suchen in der innern Empfindung des Gemüths, in die Begriffe und Thatsachen mit hinabgenommen sind, und dann ein Aufbrechen dieser so in sich gefüllten Empfindung selbst, ein begriffliches Definiren unmittelbar aus ihrer innern Concretheit heraus. Die Vernunft geht aus der Tiefe der innern Sinn- und Sach-Empfindung

hervor, und schöpft aus ihr das bezeichnende Wort, das entscheidende Urtheil, das Aperçu, den Blitz des Gedankens, der alles Dunkle, Verworrene und Schwankende auf einmal in's Licht, in einfache Klarheit setzt. Insofern ist das Vernunft-Erkennen, dieses eigentlich philosophische Urerkennen, ein Geburtsproceß — ist die primäre philosophische Erkenntniß eine Geburt. Das Gemüth wird durch die begrifflichen und empirischen Elemente, die sich in dasselbe einsenken, gleichsam befruchtet — es entsteht davon in seiner Empfindung eine innre Gegenwirkung, die in Bildung übergeht, und aus der dann schließlich der fertige Gedanke, das Aperçu, auf einmal leuchtend hervorspringt. So entspringt ein philosophischer Gedanke, ein Gedanke, der Sinn und Wesen ausspricht. Denn das Gemüth und seine Empfindung gehen auf Sinn und Wesen, und alles Aeußre und Factische setzt sich in ihnen in Innres und Wesentliches um. Und das Gemüth wirkt mit Concretheit, mit Totalität, so tritt aus ihm der Gedanke auf einmal ganz und fertig hervor. Die Vermittlungen, die Bedingungen, die Verbindungen und Beziehungen des Gedankens, die subjectiven wie die objectiven, liegen alle hinter ihm, eingeschlossen in sein innres Werden im Gemüth. Die Vernunft erklärt einfach: So ist es; die Form ihrer Rede ist die apodictische, die schlechtweg und schlechthin behauptende. Wie sie ihr Resultat aus einem innern Proceß, und nicht aus äußern Calculationen gewonnen hat, so spricht sie es auch zuerst nur schlechtweg unbedingt aus, und wie es ausgesprochen wird, so ohne herausgesetzte Vermittlungen, ohne Beweis, wirkt es doch unmittelbar überzeugend durch innre sachliche Evidenz. Nun aber will der Mensch doch auch die Vermittlungen und Bedingungen sich heraussetzen und erklären. Da er aber nicht in seine innern Tiefen, in das innre Gebären des Gemüths in der Weise zurückgehen kann, daß er das in dieses Eingeschlossene sich unmittelbar auseinandersetzte, so zieht er die Empirie zur Vergleichung, die Logik zur Hülfe heran, und führt mittelst des Verstandes, der an sich weder Erkennen ist noch Erkennen macht, sondern Erkennen entwickelt, erklärt und confirmirt, den Beweis.

Der Verstand, wenn er selbständig und aus eigner Vollmacht agirt, ist der Antipode der Vernunft. Der Verstand und die ver-

ständige Subjectivität sind das, was von dem innern Geist oder Gemüth sich aus dem organischen Proceß, und zwar aus dem, was der organische Proceß als seine höchste Blüthe hervorbringt, aus dem Cerebrospinalsystem und der in ihm sich vollziehenden Reflexion-in-sich (Subjectivirung) herausbildet; — dies sind die Lebensbedingungen des Verstandes und der verständigen Subjectivität, in diesen ruht sie, gleichsam nur eine Potenzirung der natürlichen (thierischen) Subjectivität, an sich ohne alles geistige Selbstwesen und lediglich auf die äußre Form des Geistes beschränkt. Nur die äußre Gestalt der Dinge ist ihr gegenwärtig, zu den innern Kräften ist ihr kein Zugang gegeben. Nur das äußre factische Dasein faßt sie auf, über Wesen und innre Bedingungen kann sie sich nur durch Schlüsse aus theoretischen d. h. selbst-zurechtgedachten Voraussetzungen oder Hypothesen Meinungen bilden. Es ist ein Irrthum, wenn man dem Verstand zuschreibt, daß er es sei, der Wissenschaft bilde. Nur das Formale der wissenschaftlichen Exposition kommt von ihm; alle positive Erkenntniß kommt von der Vernunft, und der Verstand, sich von der Vernunft ausschließend, und selbst Erkenntniß d. h. Einsicht von Wesen und innern Bedingungen bilden wollend, bringt es bei aller empirischen Exactheit und Consequenz der formalen Entwicklung doch nur zu subjectiven und willkürlichen Annahmen und Meinungen. Nur das Wirkliche, wie es erscheint und da ist, und auch wie es nicht erscheint, aber wirklich an sich da ist, anders erscheinend, als es wirklich an sich da ist, das aufzuzeigen, abzuleiten und zu definiren, ist eigenthümliche Kunst des Verstandes. Das Element des abstracten Verstandes ist die Vielheit, die Theilung und Scheidung, die er nur so von außen zusammennimmt. Die Einheit, mit der er sie zusammennimmt, ist nicht innre wesentliche, sondern nur formale Einheit. Er geht nicht vom Einen zum Vielen, — nicht von innen nach außen, sondern umgekehrt vom realen Vielen zum Einen, aber formal Einen, zum Einen des bloßen Erfahrungsurtheils, des sog. Gesetzes, in welchem das Besondre und Verschiedene der Wirklichkeit nur eben auf ein allgemeines Schema gebracht ist. Seine Gedanken gehen nicht in ursprünglicher Simplicität aus der innern Concretheit des Sachgehalts hervor, sondern werden aus den Momenten der Erscheinungen und deren Verbindungen müh-

sam zusammengerechnet. Das Maß seines Urtheils ist der Typus der Sinnlichkeit, in die er incarnirt ist; wie sich hier alles äußerlich ist und ausschließt, so setzt sich auch für den Verstand alles einseitig einander entgegen.

Religion und Philosophie.

Eine alte Erklärung des Wortes religio leitet dasselbe von religare ab, und der Sprachgebrauch der classischen Prosaisten Roms, insbesondre Cicero's und Livius', scheint dies zu bestätigen. Der Theologe Ammon hat demgemäß die Religion definirt als conscientiae vinculum, quo cogitando volendo et agendo numini nos obstrictos esse sentimus. In der That scheint das Gefühl einer unbedingten, nicht äußern, sondern innern, einer sittlichen Nöthigung das Grundgefühl der Religion zu sein. Schleiermacher hat dagegen bekanntlich die Religion aus einem sog. Abhängigkeitsgefühl abgeleitet, das von dem innern Eindruck des Unendlichen als des transcendenten Grundes alles endlichen Seins herrühre, und unmittelbar mit dem Selbstbewußtsein verbunden sei. Es ist klar, daß diese Abhängigkeit zwar eine wesentliche allgemeine und unbedingte, aber in sich selbst doch nur eine äußre, eine bloß causale ist — das Verhältniß der causa non causata zum causatum non causans. Es ist ferner klar, daß diese Abhängigkeit nur im abstracten Denken festgehalten werden kann, in die tägliche und allgemeine Praxis und Erfahrung eingeführt aber eine ganz andre, concrete und erfahrungsmäßige Gestalt annehmen muß. Das Unendliche und das Endliche sind Abstractionen, begriffliche Schemata, die als solche keine Existenz haben. In das Concrete übertragen würde jenes Unendliche etwa als das allgemeine Schicksal, die Summe, die Verbindung und die Einheit

der unendlichen Bedingungen, unter denen menschliches Leben sich entwickelt, dargestellt werden. Der Mensch ist nicht Herr darüber, daß er ist, noch daß er so ist, wie er ist, noch über das was ihm wird, das alles ruht in den Combinationen des weltlichen Geschehns, und in der jene fügenden innern Direction. Allein wenn der Mensch auch in seinem Sein, in seinem Leben und Erleben nicht Herr ist, er ist doch Herr in seinem Willen; in seinem Willen ist er ebenso unendlich, unbedingt, wie das sog. Unendliche, Unbedingte selbst. Mag die Welt über ihn in Trümmern zusammenstürzen, die Trümmer werden einen Unerschrockenen, Ungebeugten, hocherhobenen Hauptes Stehenden treffen. Man spricht immer nur von Sein, von unendlichem und endlichem Sein; Sein aber ist nur Prädicat, das wesentliche unmittelbare Sein ist der Wille und der Wille ist das, von sich selbst anfangen zu können. Es handelt sich also um das Verhältniß des allgemeinen Willens zu dem einzelnen Willen. Der einzelne Wille kann seine Entstehung nur von dem allgemeinen oder All-Willen haben. Sofern er aber nun geworden ist, lebt und agirt, ist er nun in der Sphäre seiner Einzelheit auch selber Ursache, und das Verhältniß zum Allwillen wird ein Verhältniß der Gegensätzlichkeit oder Gegenseitigkeit. Der Wille, sowie er geboren ist, centrirt sich selbst; er kann sich mit dem Allwillen concentrisch centriren, aber auch excentrisch in sich selbst. Ein bloßes Sein kann man nur von Naturwesen aussagen, die in sich willenlos, die bloße Creaturen sind. Der Mensch aber in sich selbst ist Wille, hat nicht nur Willen, sondern ist Wille, und um die Religion als Verhältniß des Einzelwillens zum Allwillen abzuleiten, muß man sie aus dem Willen und als ein Verhältniß, wie es nur Wille zu Willen haben kann, erklären. Der Einzelwille ist nicht dem Allwillen ohne Weiteres unterworfen; sofern er Wille ist, kann er sich ihm gegenüber selbst behaupten. Wenn etwas im Allwillen ist, das eine gewisse Nöthigung mit sich führt, sich dem Allwillen zu unterwerfen, so kann es nicht die bloße Uebermacht, die absolute Existenzfülle, die jenem eigen ist, sein, sondern nur eine innre Eigenschaft, die von aller bloßen Causalbedeutung durchaus unterschieden ist. Kurz der Wille hat keine Nöthigung, als lediglich die des Sittlichen, nicht den brutalen Zwang des Seins, sondern

den vernünftigen Zwang des Seinsollens. In Bezug auf die Selbstbehauptung des Menschen-Willens gegen den Allwillen haben wir in alter Zeit den Prometheustypus, in moderner den Faustcharacter (resp. auch Manfredcharacter) Man muß gestehn, daß diese, in dem Trotz ihres innern Selbst widerstehend, größer sind als der bloße Causalzwang, dem sie in ihrer Existenz unterliegen, und der Wille in ihnen ist es, den dieser nicht beugen kann, vor dem er zurückweichen muß. Fassen wir das Göttliche nur als das durch seinen Causalzwang Herrschende, so erscheint hier die Religion nicht als Erfüllung aller menschlichen Natur, sondern als die Verfassung der kleinen niedern Seelen, als gemeine knechtische Gesinnung. Der einer bloßen äußern Nöthigung in seinem Willen Trotzende kann einer Schuld nicht angeklagt werden, wir können nicht umhin, ihn zu bewundern, mit ihm zu sympathisiren, ihn gewissermaßen als ein nachahmenswerthes Ideal zu betrachten. Das Werk empört sich gegen seinen Meister, das Geschöpf gegen seinen Schöpfer, diese Auflehnung ist freilich realiter nothwendig erfolglos. Es empört sich aber eben doch nur gegen den Zwang, die äußre Nöthigung, daß es selbst gar nichts sein soll, nur der Topf in der Hand des Töpfers; es fühlt etwas in sich, den Kern seines Wesens, das beschaffen ist, selbst zu bestimmen. Seine Empörung ist nur Selbstbehauptung, Behauptung seiner innern Selbständigkeit. Das ist ein echt menschlicher Zug, der dem Menschen zur Ehre gereicht. Wir versprechen uns von dem Character eines Kindes Besseres, wenn es freundlicher Zurede eifrig und willig folgt, aber gebieterischem Befehl in starrem Ungehorsam trotzt; wenn es der Liebe alles zu Gefallen thut, der rohen Gewalt aber mit entschlossener Unempfindlichkeit sich verwehrt. Ohne Zweifel ist einer bloßen äußern Gewalt, einem bloßen Causalzwang gegenüber die Selbstbehauptung des Willens das höhere Princip. Und wenn das Göttliche und die Gottheit nicht nur das Größte und Mächtigste, sondern auch das Beste und Höchste sein soll, so muß hier in dieser Selbstbehauptung etwas von der wahren Natur des Göttlichen sein. Aus der innern Freiheit des Willens, aus einer innern Erfüllung und Erhebung derselben scheint daher Religion hervorgehn zu müssen. Aber Erfüllung und Erhebung dieser innern Freiheit kann nur von einem Solchen

gedacht werden, dessen Natur ihr entspricht, nicht widerspricht. Ein Causalzwang, ein Zwang überhaupt widerspricht dem Willen, daher widersetzt sich ihm der Wille, der sich selbst recht faßt. Dagegen eine sittliche Nöthigung, die Evidenz des Seinsollenden, entspricht ihm ganz und gar, und erhebt seine innre Freiheit. Diese seine innre Freiheit ist für sich blos negativ (Wahlfreiheit), sie wird positive oder productive Freiheit, indem sie sich durch innre sachliche Einsicht und Evidenz selbst-bestimmt. Solche wesentliche Evidenz hat nur das an sich Seinsollende, und Sollen entspricht dem Wollen, der Freiheit. Nur durch das Seinsollen, das sich ihr gegenüber erhebt, faßt sich die Freiheit als solche selbst, und sie erfüllt sich, wird positive Freiheit, indem sie das Seinsollen in sich zu ihrem Wollen macht. Jener (Prometheische oder Faustische) Willenstrotz zeigt sich nicht nur unberechtigt, sondern verbrecherisch und schuldig, wenn seine Auflehnung gegen sittliche Macht gerichtet ist. Hierin weist das frommere Alterthum die Schuld des Prometheus auf, die im modernen Faustcharakter nicht erkennbar wird. Es tritt hier an den Willen die Pflicht, eine innre sittliche, also freie Bestimmung heran, mit der sich verbindend der Wille seiner Freiheit erst den Inhalt, die substantielle Kraft und Qualität giebt, und sich dadurch fähig macht, nicht nur sich gegen Natur und Schicksal selbst zu behaupten, sondern sich auch positiv über sie zu erheben, der Welt nicht nur zu trotzen, sondern sie auch wirklich in sich zu überwinden. Und darin, in diesem an sich Seinsollenden und in dem Verhältniß der innern Freiheit zu ihm werden wir wohl mit Recht das Wesen des Göttlichen und das der Religion suchen müssen.

Aus einem Abhängigkeitsgefühl geht auch die sog. Religion, der Aberglaube der Wilden hervor. Es ist hier das Gefühl der Abhängigkeit von den einzelnen erscheinenden Factoren des Natur- und Weltlebens, von ihnen in seinen Strebungen bedingt, gefördert oder mehr noch beschränkt und gehemmt zu werden, was den Wilden bewegt, ihnen, um sie für sich zu gewinnen, mit Opfergaben zu dienen, mit Gebeten, die Beschwörungen sind, sie zu bannen. Man wird aber keinen Wilden finden, der sich von solchem Abhängigkeitsgefühl durch eigne Selbsterhebung emancipirt hätte. Kein Wilder ist Atheist, kein wildes Volk ist religionslos,

wenn dies Religion genannt werden soll. Ein innrer Drang treibt ihn unwiderstehlich, oder doch sein gemeines Interesse, dem er ganz ergeben ist, nöthigt ihn, in diesem Dienst zu bleiben. Dagegen sehen wir ja nun bei den Culturvölkern, von wo wir ja eigentlich erst die Erfahrung und den Begriff der Religion hernehmen, offenbar, daß dort die Religion ganz der freien Wahl und Entscheidung anheimgegeben ist; wir sehen neben Religiösen auch sehr viele Irreligiöse, Religionsfeinde sich umtreiben, und die Religiösen wissen es selbst, wie in ihrem Gefühl durchaus kein Zwang, sondern nur freie Verbindung und Verbindlichkeit ist. Wir glauben an Gott und dienen Gott nicht aus Zwang der Umstände oder blindlings, sondern aus Gewissen. Denn Gott ist weder sinnlich zu fassen, noch muß der Begriff: Gott nothwendig gedacht werden; was nothwendig gedacht wird, ist nur eine gewisse principielle Form oder Kategorie des Denkens; der reale Gott ist nicht im Denken, und seine Idee kann auch von dem Denken nicht hervorgebracht werden, sofern das Denken für sich überhaupt außer aller Wesentlichkeit und aller Realität ist, und nur auf Form beruht; es besteht also, an Gott zu glauben, weder eine Nöthigung der Sinne noch des Gedankens. Unser Glauben an Gott ist durchaus frei, wir glauben an Gott nur von Gewissens wegen. Daß nicht auch das Gefühl der Abhängigkeit dazu führe, Gott zu dienen, kann ja allerdings nicht geleugnet werden. Aber die Idee Gottes geht aus dieser Beziehung nicht hervor, sie ist dann immer schon von anderswoher gegeben. Und ferner soll man dies nur nicht Religion (im wahren Sinne) nennen. Es hat ebenso wie der Aberglaube der Wilden die äußre Form der Religion, aber nicht ihr Wesen und ihre Kraft — es ist Schein, Trug, Heuchelei. Z. B. in der christlichen Religion, wenn da Einer durch Sündenschrecken und Angst der ewigen Verdammniß in christlichen Glauben und christliches Gebahren hineingehetzt wird, so ist das doch fürwahr nicht Christenthum, christliche Religiosität. Furcht, Hilfsverlangen für Diesseits oder sog. Jenseits ist nicht das religiöse Grundmotiv. Für Aberglauben ist es das Grundmotiv und darum wird jenes christliche Afterevangelium auch von Wilden willig aufgenommen. In aller Religion, die so genannt werden darf, liegt etwas zu Grunde, das den Menschen

in Pflicht nimmt, wodurch er sich sittlich gedrungen fühlt. Stimmungen, Affecte, Begehrungen, die sich außerdem anschließen, verhalten sich zum Wesen der Religion durchaus nur äußerlich und secundär.

Die neuere Theologie unterscheidet durchweg zweierlei Abhängigkeitsgefühl, das eine gegenüber dem Naturzusammenhang, das andre gegenüber der Gottheit, der, wie sie definirt, „weltbeherrschenden Macht". Dem Zwang der Naturbestimmung gegenüber erwacht im menschlichen Freiheitsgefühl das Streben der Selbstbehauptung. Es erfüllt dieses Streben, indem es sich der weltbeherrschenden Macht oder der Gottheit unter- und einordnet, und so sich ihr zueignend in eine der Natur überlegene Position gerückt wird. In den Rahmen dieser abstractiven Definition paßt sowohl der rohe Naturalismus der Wilden, der nur Befreiung von den sinnlichen Lebensstörungen sucht, wie der Glaube des Christen, der nach Befreiung von aller Endlichkeit verlangt, und Verewigung, ewige Seligkeit in der Vereinigung mit dem Unendlichen, mit der aus sich selbst lebenden Gottheit, erstrebt. Mit dem Aberglauben der Wilden fängt nach diesem System die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung nothwendig an, und wird durch zunehmende Läuterung der Begriffe schließlich auf ihre höchste Stufe, welche jene Theologen ja ex officio im Christenthum finden, hinaufgeführt. Das Sittliche ist hier überall nur Mittel zum Zweck, zu dem Zweck dessen, was ganz allgemein und abstract Selbstbehauptung genannt wird; oder wenn es auch auf der angenommenen höchsten Stufe Inhalt der Selbstbehauptung wird, so ist es auf früheren, wann es, das Sittliche, auch nur zuerst sich hervorthut und in Mitrechnung kommt, überall lediglich nur Mittel. Man begreift nicht, wie es einmal der Inhalt werden kann, wenn es von vornherein zur Religion sich nur ganz äußerlich verhält. Denn von Anfang sind Religion und Sittlichkeit hier zweierlei und durchaus geschieden. Ja Einige, wie Kaftan, wollen sogar, daß es sich in der Religion allein um den Genuß eines Gutes, schließlich des höchsten Gutes handle, und ganz und gar nicht (auch auf der höchsten Stufe nicht) um das sittlich Gute; Religion und Sittlichkeit seien durchaus auseinanderzuhalten, so wie Streben nach einem Gut und Streben nach einem Ideal;

bei der Religion sei der oberste und leitende Grundsatz der von Wohl und Wehe, bei der Sittlichkeit der von Gut und Böse. Jedenfalls also ist nach diesen Neueren das Ursprungsmotiv der Religion der Egoismus und der Eudämonismus. Offenbar liegt hier der Gedanke an den Aberglauben der Wilden zu Grunde und die Absicht, an diesen als an ihren natürlichen Anfang die gesammte Religionsentwicklung organisch anzuknüpfen. Haben wir aber eingesehn, daß jener ganz aus der Religionsgeschichte selber herausfällt, sowie das Bewußtsein des Wilden ganz unter das Niveau des menschlichen Bewußtseins fällt, und betrachten wir nun, also innerhalb der Culturwelt, das Wesen der Religion, so findet sich, daß sie in diesem ihrem Wesen das Uneigennützigste von der Welt ist, und daß alles Eigennützige sich nur äußerlich mit ihr verbindet. Es muß zuvor Religion vorhanden sein, Götter müssen zuvor gegeben sein oder sich ergeben haben, ehe sie der Mensch zu Gehülfen seiner eigennützigen Absichten macht. Es gibt keine Religion, die so genannt werden kann, in welcher nicht principiell der Mensch seine Selbstheit an die Gottheiten, die er glaubt, aufgiebt, und sie in die innere Bestimmung derselben aufgehen läßt. Alles Opfer, alles Gebet geht von dieser Grundtendenz aus, und die Gleichheit der Motive und der Zwecke mit der Gottheit, die aus dieser Selbstaufgabe an die Gottheit im Menschen sich herstellt, ist die in jeder Religion aus ihr selbst sich entwickelnde Sittlichkeit (sollte sie ihrem objectiven Werth nach auch von der Sittlichkeit nicht mehr als den Namen haben), in welcher er der Gottheit verwandt, ihr Kind, und ihres Wohlgefallens und ihrer Gnade theilhaftig ist. Wenn die Subjectivität diese unmittelbare Einheit auseinandersetzt, und das unmittelbare Handeln auf absichtliches, die unmittelbaren Folgen auf Nutzzwecke reducirt, so gehört dies nicht zum Wesen der Religion, das nicht in der Subjectivität, sondern im Gemüth ist. Wenn die Neueren darauf bestehn, daß Religion und Sittlichkeit zweierlei seien, so beruht dies darauf, daß sie einen ganz falschen Begriff von Sittlichkeit haben. Denn ihnen ist das Sittliche die sittliche Pflicht, die vom Menschen geleistet werden soll. In den wirklichen und geschichtlichen Religionen ist das Sittliche, das sittliche Ideal, das eigenthümliche Wesen der Gottheiten, und Sittlichkeit das, was

sich im Menschen aus der Einheit mit der Gottheit entwickelt, und wodurch er dieser in den Grundbestimmungen seines innern Personlebens gleich oder ähnlich ist. Z. B. wenn die Kanaanäer ganze Stadtbevölkerungen ihrem Baal-Moloch bannten, d. h. sie durch Feuer und Schwert vertilgten — wenn sie ihm zu gewissen Zeiten und unter gewissen Umständen Menschen-Massenopfer schlachteten und im Feuer verbrannten — wenn die Weiber sich zu Ehren der Göttin, der Gemahlin und Beisitzerin jenes Gottes, selber preisgaben, und entsetzliche Orgien bei den Heiligthümern begangen wurden, so war dies ihre Sittlichkeit, welche falsch war, wie und weil ihre Religion falsch war. Hier lief das, was *wir* sittlich oder moralisch nennen, zum Theil nebenher (wenn es sich nicht auf andre Gottheiten zurückführte; denn selten war eine falsche Religion auch ohne eine prophetische Gestalt der wahren, wie in jenem Götterkreise Melkart und Adon); es entsprang aus einem natürlichen Gefühl (wie die Scham der babylonischen Weiber, die sich außer dem Heiligthum und der religiösen Beziehung, wie Herodot sagt, um keinen Preis Fremden hingeben wollten), oder aus einer aus der Vorzeit ererbten Sitte, und war stets beschränkt durch die aus der Religion erfolgenden Urbestimmungen. Wo dagegen wahre d. h. sittlich substantiirte Religion in irgend einem Maße und Verhältniß vorhanden war, da floß auch wahre Sittlichkeit nicht anders als aus der Religion, und die Hellenen z. B. lebten der Ueberzeugung, daß nicht nur alles Lebenswohl, sondern auch alles sittliche Leben, das Viergestirn der Tugenden, allein eine Gabe der Götter sei, wodurch der Mensch zur Aehnlichkeit mit ihnen erhoben werde.

Ganz und gar ist ausgeschlossen, daß Umstände und Bezüge des Verstandes bei der Entstehung der Religion betheiligt wären. Ist es ja doch bekannt, daß verständige Reflexion die religiöse Stimmung zerstört, und auch der Religion an sich ganz zuwider ist. Noch immer ist in der Geschichte, wo der Verstand herrschend und wortführend wurde, Atheismus und Feindschaft gegen die Religion das Ende gewesen. So in Hellas und Rom, so in neuerer und neuester Zeit. Es ist schon daraus zu entnehmen, was von dem Bestreben einiger Gelehrten zu halten ist, die christliche Religion durch den Verstand verbessern, oder sie mit der

modernen ganz auf dem Verstand basirenden Wissenschaft „versöhnen", auf deren Standpunct „erheben", aus ihm aufklären und reformiren zu wollen. Der Verstand ist der Religion nicht gewachsen, auch sofern es für ihn nur darauf ankäme, sie im Allgemeinen oder in einer ihrer besondern Repräsentationen zu erklären; sie ist für ihn ein durchaus transcendentes Phänomen, dessen Bedeutung ihm schlechthin incommensurabel ist. Das Ideal des Verstandes ist die Causalität. Der empirische Verstand exponirt sich die einzelne sinnliche Ursache, diese besondre Erscheinung, welche Ursache einer andern Erscheinung ist. Wann andrerseits der Verstand auf sich selbst und auf seine Begriffe reflectirt, und deren Reihe in ihrem logischen Verlauf verfolgt, so findet sich ihm als Schluß dieser Reihe der Begriff der letzten oder höchsten, der schlechthin allgemeinen oder absoluten Ursache, die er als solche, und sofern sie keine Ursachen hinter sich hat, als causa sui bezeichnet. Diese Ursache hat also nur logischen Werth, keinen realen. Wenn also die Gottheit als Ursache ihrer selbst und des All erklärt wird, so ist diese Erklärung nichtig; oder wenn es keine andre Erklärung von der Gottheit giebt, keine andre möglich ist, so ist die Gottheit selbst nichtig. Der Verstand nimmt aber die Idee der Gottheit von anderswo her, und legt sie sich als Causalität aus, eben weil Causalität der ihn beherrschende Begriff, seine principielle Grundkategorie ist. An sich aber, da, wo die Idee der Gottheit entspringt, wo sie lebt und wirkt, bedeutet sie etwas ganz andres. Sie bezieht sich auf den Menschen, nicht auf die Dinge, auf die Welt. Sie ist wesentlich das den Menschen in seinem Bewußtsein, in seiner innern Freiheit Bedingende, also nicht das causal, sondern das final Bedingende. Die Idee der Gottheit an sich hat also mit dem Begriff einer höchsten Causalität ganz und gar nichts zu thun. Dieser Begriff, wenn und soweit er auf sie Anwendung findet, verhält sich doch zu ihr nur durchaus äußerlich und secundär, und gehört nicht zum Wesen der Gottheit als solcher. Er ist nicht das Wesen, sondern nur die Unterlage, die Basis. Wir finden vielleicht, daß, was in uns das ideal Bedingende ist, auch das uns und die Welt real Bedingende ist. Dieses Moment kann auch in unsre Religionsvorstellung einfließen, ja es kann individuell

sie ganz erfüllen, aber mit dem Wesen und Ursprung der Religion hat es nichts zu thun. Kant hat auf seine Art gezeigt, daß im Verstand sich kein Begriff der Gottheit und keine Evidenz derselben ergiebt. Was der Verstand als Solches, dem er diesen Namen giebt, aus sich selber darlegt, hat nur regulativen, keinen real-objectiven Werth. Das ist an sich weder Gottlosigkeit noch Zerstörung der Religion und des Glaubens; vielmehr der Sache nach hat er ganz Recht und seine Deductionen sind mindestens ebenso geeignet, die Religion aufzurichten, oder doch den Plan zu räumen und klar zu machen für eine Integration der Religion, als der Zerstörung des Glaubens, der Vernichtung der Religion zu dienen. Solcher Vernichtung dienen sie nur bei Denen, welche die Religion und Alles vom Verstande abhängig machen. Diese aber haben ohnehin keine Religion oder nur das Schema der Religion, und sind für das eigentliche innre Leben derselben verloren. Die Idee der Gottheit entspringt nicht aus dem Verstand; vielmehr sie wird in ihrer eigenthümlichen Bedeutung vernichtet, wenn sie aus dem puren Verstand abgeleitet, unter das Schema des puren Verstandes gestellt wird. Die Idee der Gottheit entspringt allein aus dem G e m ü t h, und kann nur von diesem aus eigenthümlich gedeutet werden.

Die Entstehung der Religion ist nur auf dem Wege reflexionsloser Unmittelbarkeit denkbar, und ihr Element selbst ist ganz und gar Unmittelbarkeit. Nicht je unklarer, je verworrener ich denke, sondern je mehr überhaupt Denken und Reflexion in mir schweigen, um so lebendiger ist in mir die religiöse Stimmung. Religion ist weder durch verworrenes Denken bedingt, noch führt sie solches nothwendig mit sich; Religion schließt weder klares Denken aus, noch wird sie von diesem ausgeschlossen; Denken ist etwas für sich, und kann auch in größter logischer Klarheit sehr wohl die Religion begleiten. Wo Religion und wo Denken entspringt und waltet, das sind durchaus getrennte Sphären unsres geistigen Lebens. Wer Denken und Verstand mit dem Geist schlechtweg eins setzt, und Empfinden und alle Unmittelbarkeit für sinnliche Verwicklung und Trübung und blos subjective Zuständlichkeit hält, darf nach den vorhergegangenen Nachweisungen ohne Weitres für unwissend erklärt werden. Die religiöse Stimmung

ist in mir um so inniger und lebendiger, je mehr ich mich innerlich, mich mit ganzer tiefster Seele hingebe in ein religiöses Wort oder Bild oder Thatsache, und in die darin sich verkörpernde und mittheilende geistige Macht, je weniger ich dieselben abstract, sie gegenständlich, sie also mit dem Verstande betrachte. Und sowie ich die Religion selbst, von aller persönlichen Bezüglichkeit und Anzüglichkeit absehend, lediglich als Erfahrungsobject, als gegebene psychologische und geschichtliche Thatsache ansehe und behandle, so verliert die Religion nicht nur mehr und mehr ihre eigenthümliche Wirkung, sondern sie selbst wird mir mit der Zeit in meinem Bewußtsein aus den Angeln gehoben, und stellt sich mir schließlich als bloßen subjectiven Zufall dar; der einseitig wirkende, logisch-empirische Verstand, wenn ihm als solchem die Religion ausgeliefert, preisgegeben wird, entwurzelt, zersetzt die Religion, hebt ihre innre Allgemeinheit und Nothwendigkeit auf und zerstört ihr concretes Leben, das sie im Bewußtsein hat. Die Religion gehört ganz und gar dem Gemüth an, dessen Antipode der nur durch sich selbst und durch die empirischen Verhältnisse sich bestimmende Verstand ist. Sie ist sogar das Urphänomen des Gemüths. Soll sie auch begrifflich, vom Verstand aus erklärt werden, so darf der Verstand nicht selbständig meistern und regieren wollen, er muß sich den Bestimmungen des Gemüths unterordnen, und nach diesen, als einem andern höhern Erfahrungsgebiet hinblicken, hinhorchen. Die moderne sei es philosophirende sei es blos empirisch-historische Religionswissenschaft ist allein auf den Verstand für sich und als solchen gegründet, sie ist daher durchaus werthlos, und durch und durch unwahr; sie ist es nothwendig, weil sie nur aus dem Verstand nach seinen logisch-empirischen Grundlagen und Grundsätzen gebildet wird, weil sie nicht aus der Sache hervorgeht, sondern die Sache nur von außen, aus einem ihr durchaus fremden Gesichtspunct betrachtet und behandelt.

Die Religion geht nicht aus Umständen und Verhältnissen der einzelnen Subjectivität hervor, sondern aus den allgemeinen Grundlagen der innern menschlichen Natur. Vorstellungen von Nützlichkeit und Schädlichkeit, Wunsch und Furcht, sich mit der Einbildungskraft vermählend, erzeugen mit dieser den Aberglauben, nicht die Religion. Gar zu gern möchten Einige, nur sinnliche

Lust oder sich selber suchend, und alles Höhere, Ideale, und die Beugung unter dasselbe scheuend, die Religion selbst, alle Religion zu Aberglauben machen. Es gelingt ihnen nicht. Denn es ergiebt sich, daß alle Religionsfeindschaft mit aller Kunst oder Technik des Verstandes, des Styls, der Imagination doch nur als fade Seichtigkeit, als öde Leere wirkt, und jedes menschliche Gefühl, mag es sich auch eine Zeit lang mit ihm bemüht haben, und dann um so mehr, mit Ekel und Ueberdruß erfüllt. Die Feinde der Religion sind eben Narren, aus dem Richtmaß ihres Bewußtseins, aus den Bahnen ihrer innern vernünftigen Natur gewichen, und Gaukler, im Aeußerlichen des Begriffs und der Thatsachen ein leeres Spiel der Täuschung treibend. Was sie mit der Macht des Gedankens, den Geistesthaten der Wissenschaft prahlen, ist lauter Wind. Denn alles dies, womit sie prahlen, ist Werk des bloßen Verstandes, und alles, was aus dem bloßen Verstand ist, ist lediglich äußerlich und mechanisch, ist somit todt, nichtig, unfruchtbar. Die Erzeugnisse des bloßen Verstandes sind an sich selbst todtgeboren. Der bloße Verstand ist nicht fähig, blos durch sich selbst, von sich selbst aus die Tiefe der Religion zu ergründen. Er muß sich aller eignen selbständigen Bestimmung begeben, er muß sich zuvor bestimmen, richten und erfüllen lassen, wenn er über die Religion auf seine Art, also begrifflich, etwas bestimmen will. Die Religion also an sich selbst beruht auf einem durchaus allgemeingültigen, selbstlosen Bezug. Der Mensch fühlt sich *sittlich* gebunden, innerlich in Pflicht genommen. Es ist seine innre Freiheit, die hier in Anspruch genommen wird, und diese kann nicht anders als sittlich d. h. durch den Zwang und Drang des Sollens, nicht des Müssens in Anspruch genommen und genöthigt werden. Davon entsteht Anbetung, und, indem der Mensch diesen Sinn z. B. in eine Naturerscheinung legt, fängt er an, sie anzubeten. Der Wilde, wenn er einen starken Eindruck der Nützlichkeit oder Schädlichkeit empfängt, dichtet der betreffenden Erscheinung eine Subjectivität gleich der seinigen an, und fängt so an, diesem seinem Götzen mit Gebet und Opfer zu dienen. Dieser Dienst gilt nicht der Sache, dem Wesen, sondern den Wirkungen, die es auf ihn hat. Diese Wirkungen will er zu sich heranziehn der von sich abwenden. Daher widmet er dem Gott der Urzeit,

der Himmelsgottheit, keine Verehrung mehr, weil, wie er sagt, der Himmel entweder zu fern ist, um wirksamen Einfluß auf seine Geschicke zu haben, oder derselbe das Gute d. h. das Nützliche auch ganz von selbst, ohne des Menschen Zuthun, vollbringt. Das also ist keine Religion, keine Anbetung. In der Religion verlangt allerdings zumeist der Mensch auch äußre Hülfe von der Gottheit, aber er verlangt sie von ihr, weil er sie anbetet, weil er sich selbst in sie aufgegeben, sich in seiner innern Freiheit ihr zum Opfer gebracht hat (wovon die Cultus-Opfer nur die wiederholte Confirmation und ausdrückliche Vergegenwärtigung sind), weil er sich ganz als ihr Geschöpf, ihr Kind fühlt. Nicht er selbst ist sich, sondern die Gottheit ist ihm das Höchste und Beste, der Grund und die Erfüllung seines innern Lebens. Von der Noth des Lebens bedrängt, wo soll er anders Hülfe suchen als bei ihr? Ebenso drängt sich dann auch die Subjectivität hervor, und überträgt die innre Bedingtheit, die der Mensch in seiner innern Freiheit hat, auf das äußre Dasein — macht das, was im Gewissen herrscht, zu der weltbeherrschenden Macht, die ihm nun seine subjectiven Wünsche und Bedürfnisse befriedigen soll. Aber das liegt nicht im Ursprung der Religion. Es entwickelt sich nur in ihrer Folge in der Subjectivität. Das religiöse Verhältniß an sich entspringt nicht aus einem äußern Hülfsverlangen. An sich ist es ein sachliches Verhältniß, und das Subjective folgt nur hinterher und ist nur secundär. Andrerseits hat auch die Naturerscheinung als solche, diese empirische Objectivität, in blos verständiger oder ästhetischer Auslegung ganz und gar nicht religiöse Folge. Sie regt den Verstand an, nach der Ursache zu grübeln, und ruft ästhetisch Bewunderung und Staunen hervor. Immer aber weiß sich der Mensch gegen sie frei, und sie hat nichts, womit sie ihn innerlich sich unterwürfig machen könnte; und in ihr selbst ist nur Dasein und Nothwendigkeit, nichts, was, der innern Freiheit des Menschen correspondirend, diese in Anspruch zu nehmen vermöchte. Ein solcher Sinn liegt in der ganzen äußern Natur nicht, er ist allein im Menschen gegründet, und ist der ursprünglich natürliche Gottessinn desselben. Die Religion entspringt im Menschen selbst, und beruht in einer allen subjectiv-einzelnen und allen empirischen Beziehungen vorausgehenden Nothwendigkeit seiner innern Natur.

Das Göttliche ist das eigenthümliche Postulat des Gemüths. Der Verstand bestimmt sich durch die Causalität, durch das Seinmüssen — das Gemüth durch das Seinsollen. Das Göttliche ist das, was das Seinsollende ist, der eigenthümliche Actus des Seinsollenden. Die Religion beruht also auf sittlicher Abhängigkeit, nicht auf physischer. Der Anfang der Religion geht jedem Gefühl der äußern Abhängigkeit seinem Wesen nach vor. Gottheit und Mensch sind correlat. Das Göttliche ist nur im Menschen und für den Menschen; die Abhängigkeit ist allgemein. Beruhte die Religion auf dem Abhängigkeitsgefühl, so stände nichts entgegen, ihre Anfänge bereits bei den Thieren zu suchen. Aus dem Gefühl der Abhängigkeit entsteht Furcht, und die Furcht bewegt den Menschen, die Potenz von der er sich abhängig fühlt, sich entweder dienstbar oder geneigt zu machen. Insofern wird sie sein Fetisch, sein Götze, aber nicht seine Gottheit. Dem abstracten exclusiven Monotheismus bedingt sich Gottheit durch Einheit, durch die Form der Einheit und Einzigkeit, und ein Vieles und Verschiedenes, das als Gottheit vorgestellt wird, ist ihm unmittelbar, eben durch diese Form der Vielheit, Götze und Götzenwesen. Aber die Gottheit und Göttlichkeit beruht im Wesen, nicht in der Form, und kann auch in der Form der Vielheit sich darstellen, welche Vielheit dann allerdings keine zufällige, begrifflose, sondern nur eine in der Form der Vielheit erscheinende, in der Form der Vielheit sich verwirklichende substantielle Einheit ist. Das Göttliche ist eine durchaus vor- und überempirische Idee, und hat seine Beziehung nicht zum Sein des Menschen, sondern zu seiner innern Freiheit im Gemüth. Es ist der eigenthümliche Inhalt, durch den diese sich erfüllt, sich substantiirt.

Der Mensch sucht das Göttliche, die Gottheit, aus innerstem Gemüth. Gott zu suchen ist die Natur seines Gemüths. Und zwar wird ihm hier nun in Natur und Welt alles das zur Gottheit, wohinein er diesen innern Grundsinn, den er im Gemüth trägt, die Bedeutung des Seinsollens hineinlegt. Ihn in dieses oder jenes hineinzulegen, können ihn verschiedene Umstände veranlassen — auch der ästhetische Eindruck, der Eindruck des Erhabenen, auch der Eindruck des physisch Uebermächtigen. Aber dies alles ist doch nur Veranlassung, nicht Grund der Götter-

bildung; nur Veranlassung, daß Dies und Jenes als Göttliches bestimmt wird, nicht Grund des Göttlichen selbst. Das Wesen des Göttlichen als solchen ist das, das nicht physisch, sondern sittlich — nicht causal, sondern final Bedingende zu sein. Was aber der Mensch in diesem Sinne auffaßt und als Göttliches verehrt, das setzt er dann auch als gebietend über Natur, Welt und Geschichte — das sein Bewußtsein Bedingende wird ihm auch das die Welt Bedingende — die innre Final-Ursache wird ihm auch die äußre Naturcausalität, und was in ihm sittlich gilt, muß ihm dann auch außer ihm kosmisch gelten. Dieser Uebergang des innerlich final Bedingenden in das äußerlich causal Bedingende hat aber auch seine objective Folgerichtigkeit. Denn was das Ende, den Zweck bestimmt, muß auch den Anfang, den Ursprung bestimmen und bedingen; es kann jenes nur durch dieses. Und was das Seinsollen i st, ist damit Herr des Seins. Andrerseits bietet sich in der Welt nichts, wohinein der Mensch seine Bedeutung des Seinsollens legen und es zu Göttlichem ausbilden könnte, was nicht an sich selbst schon Causalität in einem mehr oder weniger allgemeinen Umfang wäre, und als solche sich fortdauernd eindrucksvoll machte.

Davon kann nicht die Rede sein, daß, wie Jacobi wollte, wir ein bestimmtes und gewisses Gefühlserkennen Gottes von Anfang in uns hätten. Wir haben den innern Wesensdrang, die natürliche Richtung zur Gottheit, und dieser folgend ein Suchen Gottes — nur insofern eine ganz generelle und unbestimmte Idee oder Ahnung von Gottheit, welche Idee oder Ahnung wir aber unmittelbar von uns aus keineswegs erklären und deutlich machen können. Ja um den Namen „Gott" aussprechen, denken zu können, muß uns ein Aeußres gegeben sein, in das wir den innern Sinn legen und uns denselben damit faßlich machen können. Es wird uns ja überhaupt auch alles Innre, Unmittelbare nur lebendig und faßlich dadurch, daß wir dasselbe entweder in eine gegebene Objectivität hineinlegen und mittelst dieser uns objectiv auslegen, oder es uns in unsrer eignen Vorstellung objectiviren. Denn wir leben ja nicht innerlich, und circuliren in uns selbst, sondern wir gehn stetig nach außen hervor und von außen in uns zurück, so daß alles Innre uns erst durch Aeußres und Aeußerung

hindurchgehen und in ihm sich uns vermitteln muß, damit wir seiner wirklich inne werden. In welchem Sinne auch das Christenthum sagt, daß Gott als rein innerliche Lebensmacht Niemand gesehn habe, der Sohn Gottes aber, nämlich Jesus von Nazareth, diese geschichtliche Persönlichkeit, den an sich unfaßbaren Gott, ihn in sich darlebend, uns faßlich gemacht habe. So haben wir also zuerst den Zug des Gemüths, und eine Bewegung des Gemüths, eine Bewegung seiner innren Freiheit, nicht durch erkenntnißmäßige Entscheidung hervorgerufen, sondern eine unmittelbare Bewegung, eine Bewegung der innern Freiheit, eben weil sie Freiheit ist, und als solche mit dem Seinsollen ihre eigenthümliche Correspondenz hat. Wohin geht diese Bewegung nun? Sie geht zunächst in irgend ein Aeußres, irgend eine äußre Wirklichkeit, eine Naturerscheinung oder ein geschichtliches Phänomen, dem wir entweder die in uns enthaltene Bedeutung unterlegen, oder das wir, wenn es in irgend einem Maße schon an sich selbst diese Bedeutung in sich trägt, durch die in uns enthaltene Bedeutung, den in uns liegenden Sinn eigenthümlich verstehn, um dann aus und mit ihm in uns, in unser Innres, zurückkehrend, wirklich religiöses Leben in uns zu entfalten. Es kann nicht davon die Rede sein, daß die Religion bloßes Gefühl sei oder auf bloßem Gefühl beruhe. Sie beruht auf einem ursprünglichen Drang unsrer innern Freiheit, desjenigen Willens, der nicht nach außen wirkt, sondern der der Grund, die Wurzel unsres ganzen Wesens ist. Ihr Element ist nicht Gefühl — Gefühl verhält sich zu ihr nur ganz zufällig und secundär — sondern Empfindung. Gefühl ist subjectiv, Empfindung objectiv, sachlich. Daher streitet Religion auch nicht mit dem Gedanken, denn aller lebendiger Gedanke wird aus Empfindung gezeugt. Religion ist auch nicht im Menschen eine besondre Lebenserscheinung neben andern, sondern sie ist ihrem Ursprung zufolge die ursprüngliche Grund- und Totalbeziehung des Menschen, die durch alle besondern Beziehungen und Bewegungen desselben hindurchgeht und sie final bestimmt. Ferner aber ist sie auch nicht eine blos individuelle Erscheinung, nur durch die besondre Lebensrichtung einzelner Individuen bedingt, sondern ursprünglich durchaus allgemein und gemeinsam, und so auch im Einzelnen vorzugsweise nur im gemeinsamen Leben sich kräftig und lebendig erhaltend.

Denn sie hat ihren Grund im Gemüth, und im Gemüth ist innre Gemeinsamkeit, innres Ineinsleben aller mit allen. Die innre Lebensbewegung, in der Religion entsteht, ist an sich eine gemeinsame, in die die Einzelnen eingeschlossen sind, sei nun die Gemeinschaft diejenige der ganzen Menschheit, oder die eines einzelnen organisch geschlossenen Theilganzen in derselben, eines Volks.

Das Seinsollen ist die bedingende Grundform des Gemüths. Daraus geht Religion hervor. Es ist also die Natur des Gemüths selbst, welche Religion erzeugt, und die Entstehung der Religion ist an sich und ursprünglich keineswegs von einer Einwirkung der realen Gottheit abhängig. Diese bestimmte directe Einwirkung bedingt vielmehr eine besondre und jüngere Gattung der Religion, welche wir als offenbarte Religion von der natürlichen Religion unterscheiden. In jener spricht Gott selbst durch seine Knechte, die Propheten, und zuletzt durch seinen Sohn; in dieser spricht das Gemüth allein in seinen eingebornen formalen und substantialen Bestimmungen. Sofern aber somit das Seinsollen dem Gemüth eigenthümlich inhärirt, ist es hier nur als eine Form und Kategorie, die ihren Inhalt erst von anderswoher empfangen muß. Es ist im Gemüth nur der allgemeine Sinn, die allgemeine Bedeutung des Seinsollens überhaupt, und unmittelbar nichts von dem, was sein soll, noch von dem, was das, das sein soll, ist, also vom göttlichen Wesen. Somit ist auch die Möglichkeit gegeben, daß sich etwas als Göttliches ausbildet, was in der That nicht sein soll. Das ergiebt dann falsche Religion. Aber falsche Religion ist doch immer Religion. Religion ist überall da, wo nur etwas in diesem Grundsinn des Seinsollens aufgefaßt und dargestellt wird; die Religion ist falsch, wenn das Seinsollen nur die Form, der Inhalt aber etwas ist, was nicht sein soll, wenn etwas, was nicht sein soll, in dem Grundsinn des Seinsollens aufgefaßt und dargestellt ist. Wo hingegen diese innre Grundbestimmung des Seinsollens ganz fehlt, wo nirgends ein Gefühl innrer sittlicher Gebundenheit, sondern nur äußrer Abhängigkeit mit Furcht und Hilfsverlangen waltet, da ist trotz Gebet und Opfer, trotz aller äußern Form der Religion, doch keine Religion, sondern nur Aberglaube. Das ist die sogenannte Religion der Wilden. In den Wilden ist das Gemüth todt. Sie sind da-

gegen in der Gewalt des Unbewußten, der Natur, der blinden Naturinstincte. Eben auf diesem psychischen Verhältniß beruht ihre Wildheit. Wer diesen Typus seiner Erklärung der Religion, ihres Ursprungs und Wesens, zu Grunde legt, versteht eben gar nicht, was Religion ist, und sollte darüber nicht mitreden wollen. Jeder darf überhaupt nur mitreden aus der innern Erfahrung des Gemüths, und nicht aus der äußern Vorstellung.

Der Mensch also legt jenen innern Sinn des Seinsollens zunächst etwa in irgend eine Naturerscheinung. Damit wird ihm diese zur Gottheit; das heißt: ihr Inhalt wird das, was sein soll, und sie selbst das, was das Seinsollende ist, die principielle Wesenheit und Wirklichkeit desselben. Als solche dann, als Gottheit ist sie ihm in seinem Gemüth nun so gewiß, sie ist ihm also so unbedingt heilig, wie sie als Naturerscheinung seinem sinnlichen Gefühl gewiß ist Er hat sie als solche, als das reale Prius seiner innern Freiheit sich eingebildet, nicht eingebildet mit der bloßen sinnlich-subjectiven Einbildungskraft, sowie ein Hypochonder oder Träumer sich etwas einbildet, sondern eingebildet eben mit und in den Kräften seiner innern Freiheit, mit und in dem Centralwillen seines innern Gemüths, dessen centrale Action allem Vorstellen und Begreifen dem Wesen nach vorausgeht, und den Menschen in dem ganzen Umfang der Beziehungen und Bewegungen seiner innern Subjectivität fundamental bedingt und bestimmt. Er ist in seiner Anschauung wie ein Begeisterter und Verzückter, und was ihm vermöge dieser seiner Anschauung erscheint, das ist ihm zweifellose Wahrheit. Wahrheit ist dem Menschen das, was ihn im Gemüth bedingt und erfüllt, die innre Voraussetzung seines Gemüths, das Prius seiner innern Freiheit, das innre Princip, auf dem seine innre Freiheit sich gründet und aus dem sie sich substantiirt und organisirt, und dieses ist ihm zugleich das Princip und die Macht aller Wirklichkeit. Der Mensch nimmt den Begriff der Wahrheit nicht aus seinem gegenständlichen Verhältniß, nicht von der realen Objectivität als Uebereinstimmung mit dieser, noch aus dem causalen und logischen Seinmüssen, das den Verstand beherrscht, sondern aus dem Verhältniß seines Gemüths d. h. seiner innern unmittelbaren und centralen Freiheit, zu der weder Sein noch Seinmüssen, sondern nur Seinsollen ein Verhältniß hat.

Ursprünglich hat also der Mensch actuell in seinem Gemüth nur jenen allgemeinen und formalen Sinn des Seinsollens. Es ist aber damit nicht gesagt, daß nicht potentiell auch positiv Seinsollendes, positiv sittlicher Inhalt in seinem Gemüth eingeschlossen sei. In der That, woher sollten der Menschheit sittliche Ideen gekommen und gewachsen sein, da sie dieselben aus der Natur und Sinnlichkeit nicht abziehen kann, und äußre Mitteilung und Ueberlieferung und ein deus ex machina vernünftigerweise ausgeschlossen werden müssen — woher sollten sie ihr gekommen und gewachsen sein, wenn nicht durch spontane Entwicklung von innen nach außen, aus dem innern Grund des Gemüths in die sich mehr und mehr specificirende und vollendende Objectivation? Wenn nun die Beziehung des Seinsollens dem Gemüth wesentlich und eingeboren ist, woher es dann die Samen des positiv Seinsollenden, der sittlichen Ideen, hat, das läßt sich unmittelbar nicht erkennen, und wir begnügen uns vorläufig mit dem Daß. Es ist also festzuhalten, daß die sittlichen Anschauungen, woher und wodurch immer auch, unmittelbarer aber latenter Inhalt des Gemüths sind, und sich aus ihm in seinen innern Bewegungen entwickeln und auslegen. Diese Entwicklung aber geht nicht so frei hervor, wie diejenige der Pflanze aus dem Keim, der Blume aus der Knospe, sondern bei der constitutiven Gebundenheit des Menschen an Sinnlichkeit und sinnliche Objectivität ist sie durchaus mit sinnlichen Bestimmungen verflochten und durchdrungen. Anfangs verkleidet sie sich ganz und gar in sinnliche Bestimmungen und nur allmählich aus ihnen zu eigenthümlichem Sinn sich loslösend, muß sie dieselben doch als eigenthümliche Grundlage, so wie die Materie das Licht in Farben bricht, behalten, und von ihr Leben, Gegenwart und Wirklichkeit nehmen. Nun aber geht aus der innern Bestimmung des Seinsollens, unter der das Gemüth an sich ist, seine Natur dahin, das zu suchen, was das Seinsollende ist. Das Gemüth sucht seiner Natur nach nicht ein abstractes Seinsollen, sondern das, was das Seinsollende ist. Das aber, was das Seinsollende ist, oder das Sein des Seinsollenden ist nichts andres, als Persönlichkeit. Das Gemüth sucht das reale Prius seiner innern Freiheit, mit dem sich vereinigend diese sich erfüllt, sich substantiirt, positive productive Kraft wird.

Das Gemüth, die innre Freiheit, indem sie sich substantiirt, bildet sich zum innern Selbst der Persönlichkeit aus. Man kann somit auch sagen, das Gemüth will sich personificiren. Diese Personification kann es nur aus dem gewinnen, das schon an und durch sich selbst Persönlichkeit, und Persönlichkeit nicht im einzelnen besondern, sondern in principiellem Sinn ist. Diese allein ist das reale Prius seiner innern Freiheit. Durch bloße Begriffe des Seinsollenden, durch dieses als abstractes Ideal oder Gesetz wird nicht die innre Freiheit, das innre Selbst berührt und afficirt, sondern nur der Wille und das Bewußtsein der Subjectivität. Nur ein Selbst, eine Persönlichkeit kann im Menschen das ergreifen und irritiren, was in ihm die Grundlage seines innern Selbst, seiner Persönlichkeit ist. Und im Menschen ist alles Wesentliche persönlich. Das abstracte Seinsollende, sittliche Begriffe entstehen erst im verständig-subjectiven Bewußtsein, und haben nur in diesem ihre Wirkung. Ganz falsch ist es daher, zu sagen, daß der Mensch zuerst sittliche Begriffe hervorbilde und sie dann in eine bestehende (Natur-) Gottheit eintrage. Das Sittliche an sich, wenn es erscheint, erscheint sogleich in religiöser Form, und wenn es sich in eine vorhandene Naturgottheit einkleidet, so ist diese eben nur Einkleidung, Einkleidung seiner Gottheit, das Wesen dieser neuen Gottheit als solcher liegt nicht in der Einkleidung, sondern in diesem Sittlichen, es ist in der Naturgottheit als ihr Geist, ihre höhere und sie in sich bildende und bestimmende Individualität, die nicht von außen her in sie eingeführt ist, sondern von innen durch innre Evolution des Gemüths sich in ihr enthüllt und sie in sich organisirt; es ist in dieser Gottheit das Wesen, das eigentlich Personelle, die Naturgottheit ist nur Mittel und Form. Die Gottheit, die persönliche Gottheit ist also die ursprüngliche und wesentliche Gestalt und Concretheit des Sittlichen. Abstract Sittliches, sittliche Vorstellungen und Begriffe sind erst aus dem Bild der Gottheit durch den Verstand extrahirt und abstrahirt, sind aus der Religion entlehnt, und nehmen nun in Folge der abstracten Betrachtungsweise des Verstandes einen Schein der Unabhängigkeit und Selbständigkeit an. Das so aus seiner ursprünglichen Concretheit und Lebendigkeit herausgesetzte Sittliche ist das „Gesetz“. In dieser seiner Aeußerlichkeit und

Formalität ist es ohne alle lebendige Wirkung. Es ist dies schon, wenn es als Satzung der Gottheit gedacht wird, wiewohl dann noch lebendigere Motive, wie Furcht vor Strafe, Hoffnung auf Lohn, mitwirken. Als Postulat aber der allgemeinen Vernunft, als kategorischer Imperativ ist es vollends nur Schema, nach dem sich der Mensch in einen blos äußerlichen Mechanismus des Denkens und Handelns hineinarbeitet. Im Gegensatz zu dem Gesetz führt das ursprüngliche und lebendige Sollen, das in der concreten und totalen Personwirkung der Gottheit besteht, den Menschen, sein innres Selbst in die Beziehung zur persönlichen Gottheit selbst, ihr sich hinzugeben, mit ihr sich zu vereinigen, und so aus dieser innern Einheit ihr gleich oder ähnlich zu werden. Diese Idee einer zu gewinnenden Lebensgemeinschaft mit der Gottheit liegt in allen Religionen, die so genannt werden dürfen, ursprünglich allem Opfer und Cultus zu Grunde. In allen Religionen kommt es ursprünglich nicht auf das äußre Thun, auf die Werke, sondern auf den Glauben, diese innre Hingabe des Gemüths an die lebendige Gottheit an, und sind die Werke nur als Folgen und Wirkungen, nur als in und aus Glauben erfolgend, geachtet. Wenn also Jesus an die Juden die Forderung des Glaubens (an Gott und an ihn, den Gott gesandt hat, der Gott repräsentirte) entgegen der Gerechtigkeit der Werke stellte, so war das durchaus keine neue Forderung. Dieselbe lag ebensowohl ihrer väterlichen Religion zu Grunde, und die Werkreligion und Werkgerechtigkeit war nur Menschensatzung, die Verfälschung der Religion und Sittlichkeit durch die abstract-verständige Subjectivität.

Im Lauf der Zeiten ermattet die Kraft der innern Anschauung und die Begeisterung erlahmt. Im Fortschritt der Civilisation, der Entwicklung materieller Anstalten zur Besiegung der Noth, des Drucks und der Enge des gemeinsinnlichen Lebens und Verkehrs, bildet sich der Verstand einseitig hervor, und erhebt mehr und mehr die Subjectivität ihre Ansprüche. Es entsteht nun der Streit zwischen Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft. Die Religion beruht auf der Evidenz und innern Macht des Seinsollenden. Diesem, das für ihn nicht gilt, setzt sich der Verstand mit seiner logischen Consequenz und seiner schematisch-empirischen

Wahrscheinlichkeit entgegen, und die einzelne Subjectivität bringt ihr abstractes Selbstinteresse dem in der Religion wirkenden concreten Gemeininteresse gegenüber zur Geltung. Es kann uns nicht mehr zweifelhaft sein, auf welcher Seite nicht nur das ältere, sondern auch das höhere Recht sich befindet. Ein sacrificium intellectus wie es z. B. in den christlichen Kirchen verlangt wird, maskirt nur den Streit und züchtet Heuchler. Der Streit kann nur organisch gelöst und radical getilgt werden dadurch, daß die Vernunft den Verstand und seine Einseitigkeit corrigirt und überwindet. Wohl kann der Einzelne sich vor der religionsfeindlichen Wissenschaft retten durch eine besondre Stärke seiner innern Religion; an sich und allgemein wird diese Gegnerschaft nur überwunden durch Philosophie, die Verstandeswissenschaft durch die Vernunftwissenschaft.

Wir erwähnten eben das in der Religion wirkende Gemeininteresse. In der That, die Religion ist es, die erst innerliches lebendiges Gemeininteresse aufschließt. Sie ist es, die in den Zeiten der Geschichte erst ursprünglich und eigentlich Gemeinschaft bildet; in ihr, aus ihrer innern Wirkung hervor, organisirt sich unter den Menschen mit ihren unendlich sich kreuzenden Einzelinteressen — innre lebendige Gemeinschaft; alle die großen Lebensformen, in denen und durch die menschliche Gemeinschaft besteht, haben ihren Ursprung und Ausgang von der Religion. So waren bei den Alten die ersten Staatengründer Götter und Göttersöhne, Gottgesandte; so die Stifter der Ehe, die Weih- und Schutzmächte der Familie, der Geschlechts- und Stammesgenossenschaft Götter und Göttinnen; eben dieselben auch Lehrer des Ackerbau's, Begründer des auf seiner Grundlage sich entwickelnden Gemeindelebens; vor allem das Recht war ἐκ Διος, nur darin, als auf diesem Grunde ruhend, unter diesem Gesichtspunct gebildet, zügelte es die widerstrebenden Interessen durch das Gefühl innrer Verbindlichkeit, und öffnete den Gemeininteressen die Bahn. Wenn wir doch die mythische Weisheit der Alten nicht nur als curiose Fabeln betrachten und belächeln, nicht nur als gelehrtes Notizenwerk behandeln, sondern als Lehren, die die innre ewige Natur des Menschen selbst in Gleichnissen vorgemalt hat, beherzigen wollten! Denn nicht, was wir uns gegenwärtig nach äußrer

Ansicht und Wahrscheinlichkeit zurechtdenken, sondern was sich vor Alters aus der innern Natur und dem Gemüth des Menschen gleichsam von selbst gemacht und herausgestellt hat, giebt die rechten Richtmaße des Urtheils. Dies allein ist wahrhaft objectiv.

Wir wollen nun hier noch in Kürze den Anfang, den Fortschritt und die natürlichen und eigenthümlichen Unterschiede in der geschichtlichen Entwicklung der Religion darlegen. Wenn die Religion von Innen hervorgeht, aus einer Nothwendigkeit der innern Natur des Menschen, so ist es unbedingt viel wahrscheinlicher, daß sie geschichtlich mit einem Monotheismus, allerdings einem durch und durch sinnlich erfüllten und bestimmten Monotheismus, als mit Polytheismus oder gar Polydämonismus angefangen hat. Das Zerfallen dieses Urmonotheismus, als Anbetung des im Himmel thronenden, auf der Erde namentlich in den meteorologischen Processen sich manifestirenden und vergegenwärtigenden einigen Natursubjects, ergab den Zabismus als die Anbetung von Himmel und Erde, Gestirn und Elementen, und der in ihnen waltenden vom Himmel ausgehenden allgemeinen Naturordnung. Dieser bezeichnet die Krisis im Leben der Menschheit, aus der hervor sie entweder in Verwilderung versank oder zur Culturreligion und Cultur und zum geschichtlichen Leben sich erhob, sich darin steigerte und fortschritt. Die Culturreligion d. h. die mythologische Religion ergab sich hier dadurch, daß in der vom Gemüth aus als Gottheit bestimmten Naturerscheinung von Innen, eben aus derselben Tiefe des Gemüths heraus, ein neuer nichtsinnlicher Inhalt sich einfand, und sich in fortschreitender Fülle und Klarheit auslegte, welcher Inhalt eben das eigentlich positiv Seinsollende oder das Sittliche war.

Dies nun ist das, was man natürliche Religion zu nennen hat, sofern es vom Menschen aus, aus dem Menschen hervor in der natürlichen innern Selbstentwicklung desselben (in Verbindung allerdings auch mit den äußern Umständen und vermittelst dieser) sich ausführt. Die natürliche Religion aber fordert die Offenbarung. Wenn man heutzutage das Wort „Offenbarung" nennt, so werden unsre Modernen wild. Sie wollen sich alles hübsch natürlich ausgebeten haben, das natürliche Dasein in der Verbindung und Wechselwirkung seiner innern und äußern Momente

soll im Fortschritt seiner Auswirkung und Bethätigung alles aus sich selbst hervorbringen. Denn es giebt ja außer der Natur kein Sein und keine Wahrheit; alles Sein und alle Wahrheit ist in der Natur und in dem, was sich in der Natur bildet, begriffen und enthalten. Der Genius der Natur d. h. des Alls bricht im Menschen hervor, und dieser natürliche Mensch ist auch für sich selbst der Meister aller Wahrheit und Erkenntniß. Ja Einige und heutzutage sogar leider Viele identificiren sich dermaßen mit dem auf der Materialität beruhenden Wesen oder vielmehr Unwesen der Natur, daß sie eine eigentliche Entwicklung, als auf innrer Evolution beruhend (indem das in sich involutiv oder potentiell ganze Wesen sich stufen- oder epochenweise dadurch als vollendetes actualisirt, daß es von einem durchaus allgemeinen und unbestimmten Anfang der Actualität aus, diesen durch eine von ihm ausgehende innre Bewegung in durch es selbst im Verhältniß zur Zeit überhaupt wie zu concurrirenden äußern Umständen bestimmten Stufen oder Epochen näher und näher und eigentlicher gestaltet und erfüllt) — jene also geben eine eigentliche evolutive Entwicklung gar nicht zu, sondern mißbrauchen den Namen der Entwicklung für blos äußre Summirungen äußrer Umstände. Ein solcher Mißverstand oder Mißbrauch ist für uns allerdings schon durch den philosophischen Gesichtspunct, den wir einnehmen, an sich selbst ausgeschlossen. Aber auch, wenn wir natürliche Entwicklung in ihrem rechtmäßigen Sinne fassen, so ist doch die natürliche Religionsentwicklung für sich selbst keineswegs allgenugsam. Das dem Gemüth immanente Göttliche setzt das Göttliche an sich selbst voraus, und die Selbstentwicklung von jenem verlangt die Selbstmittheilung von diesem, ohne die jene nothwendig sich zuletzt in sich selbst auflöst und verflüchtigt, wie eine Peripherie, die aus dem Centrum herausgesetzt, nun ein äußerliches Verhältniß zu diesem, und dasselbe nicht in sich hat, nicht von ihm getragen und gehalten wird, und wie ferner geschichtlich und thatsächlich ohne die Erscheinung Jesu von Nazareth, in der eben die Offenbarung allein zu finden ist, die ganze vorherige humane Cultur, aus natürlicher Selbstentwicklung entsprungen, zu Grunde gegangen wäre. Wer die Offenbarung leugnet, leugnet, daß ein göttliches Selbst ist, behauptet, daß alles Göttliche nur

Attribut des menschlichen Bewußtseins, oder nur die substantielle, an sich also impotente Grundlage desselben ist, macht also den ganzen religiösen Proceß zunichte, der als solcher auf der Voraussetzung beruht, daß das Göttliche etwas frei über dem Menschen Wesendes, das selbständige Prius seiner innern Freiheit sei. Ja es kann bei einer supponirten Offenbarung auch nicht einmal von einer begriffswidrigen Zerreißung der Entwicklungs-Continuität die Rede sein. Denn das Alte der natürlichen Religion hängt allerdings mit dem Neuen der Offenbarungs-Religion ganz wesentlich zusammen, nämlich so, wie die Morgenröthe mit der Sonne, mit dem unter dem Horizont liegenden Sonnenlicht, und wird von derselben so nothwendig und eigenthümlich abgelöst, wie jene von diesem. Es ist dasselbe eine transcendente Leben, das in der natürlichen Religion sich der Mensch von der Natur ausgehend, daher indirect und mit äußerlicher und relativer Bestimmtheit auslegt, das sich nun selbst von sich selbst ausgehend direct und absolut der innern Anschauung des Menschen enthüllt und darlegt.

Auf dem Standpunct der natürlichen Religion, wo der Mensch außer sich als Realität nur Natur hat (wohingegen in der Offenbarungsreligion ihm Gott in menschlicher Darstellung und Vermittlung entgegenkommt), hilft ihm die Natur doch zur Erinnerung, so daß er entweder sie selbst als Gottheit anschaut, oder vermöge des Entsprechungsverhältnisses des Sinnlichen zum Geistigen sich dieses in und mit jenem als reale, real herrschende Macht darstellt und sich gegenwärtig, lebendig und wirksam macht. Niemals aber bestimmt sich dem Menschen ein Natürliches selbst als Göttliches, drängt sich selbst ihm als Göttliches an, sondern diese Werthbestimmung geht immer nur vom Menschen aus. Weder ästhetische Anschauung der Natur, die der Mensch allein hat, noch einzelne sinnlichen Wahrnehmungen und Eindrücke, die er mit den Thieren gemein hat, erzeugen durch sich selbst in ihm Religion und die Idee des Göttlichen. Alles dies leitet nur einen Sinn, der im Menschen ist, diesen durchaus transcendentalen Sinn innrer Verbindlichkeit, auf die Naturerscheinungen, von denen es ausgeht, hin, sich in ihnen zu finden, zu fixiren und darzubilden. Es widerspricht ganz und gar dem Wesen des Natürlichen, ein Göttliches zu *sein*; wohl aber kann es durch den Menschen, durch

eine vom Menschen aus in dasselbe übergegangene Werthbestimmung für den Menschen solche Geltung annehmen. Alle religiöse Anschauung im Menschen wird nicht von außen eingeführt, sondern entwickelt sich ursprünglich aus der Unmittelbarkeit und Concretheit des Gemüths heraus. Sie erscheint also vor dem Anblick des verständig-sinnlichen Bewußtseins, desjenigen Bewußtseins, mit dem der Mensch von den Ansprüchen des Tages eingenommen denkt und handelt, völlig unvermuthet, wie ein Fremdes, das ihn, diesen verständig denkenden und handelnden Menschen selbst gemacht hat und ihn nun in seine Macht nimmt. Nichts, nichts wenigstens Wesentliches, kommt der Religion aus der Subjectivität, aus Verstand und Imagination. Wie könnte auch sonst der Religion das constante Merkmal der Gemeinsamkeit und Allgemeingültigkeit eigen sein? In der subjectiven Erklärung der Naturerscheinungen, mag diese nun in Begriffen oder in Symbolen und Bildern, allein durch den Verstand oder durch diesen und die Einbildungskraft, in die er noch verhüllt ist, vollzogen sein, streiten sich immer und nothwendig einzelne Auffassungen und Meinungen. Kein Gerede ist seichter und falscher, als daß die Religion „die Philosophie der kindlichen Menschheit" sei. Es widerspricht dem Begriff der Anbetung, der religiösen Verehrung, die Gottheiten nur als phantastisch und poetisch entwickelte Naturursachen zu erklären. Nicht das Hilfsverlangen macht die Götter, sondern daß sie als Götter erschienen sind und sich offenbart haben, macht, daß der Mensch sein Verlangen um Hilfe an sie richtet. Es ist ein Elend mit unsern heutigen Denkern und Forschern. Sie geben sich gar nicht die Mühe, ein Problem bis in seinen innern Grund, seine eigentliche Tiefe zu verfolgen, sondern wenn sie nur eben in oberflächlicher Betrachtung eine scheinbare Meinung gefunden haben, so rufen sie gleich ein freudiges Heureka, und meinen das ganze Geheimniß aufgedeckt zu haben. Es ist dann nur ihr eifriges, keiner Einrede zugängliches Bestreben, diese Meinung recht sauber und bestimmt, methodisch exact und begrifflich faßbar in concisen Definitionen und allersubtilsten Distinctionen auszuarbeiten, und so haben sie denn die Wissenschaft, die absolute Wissenschaft davon hergestellt, und sind die Meister in Israel. Das Gründliche, aus dem Grund, der innern Tiefe der Sache Geschöpfte und Dar-

gestellte, weil es ihrem bloßen Oberflächen-Begriff nicht zugänglich ist, schelten sie dann phantastisch, und da sie darin für die Erhaltung ihrer Meisterschaft eine dringende Gefahr sehn, so gebrauchen sie alle Mittel, um es im Voraus zu discreditiren.

Nun, für die Religion als solche ist äußres Hilfsverlangen weder bedingend noch überhaupt wesentlich. Das Gemüth aber bestimmt das, was ihm als Prius seiner innern Freiheit, diese sich verbindend und verpflichtend, gilt, auch umsomehr als physische Ursächlichkeit, als ihm dasselbe in einer Gestalt physischer Realität sich darstellt, der als solcher die Qualität der Ursache eigenthümlich ist. Und so kommt das Gemüth dazu, selbst für seine Pflichterfüllung äußre Gunst- und Lohnwirkung eintauschen zu wollen. Nur da hat diese Täuschung für immer ein Ende, wo das Göttliche in seinem eignen Leben und Wesen, in Geist und Wahrheit, im rein Idealen erkennbar wird. Hier sucht der wahrhaft Religiöse keine äußre Hilfe mehr, sondern nichts als die Religion und ihre innre Hülfe selbst, jene ihre Hülfe, welche in der Bildung, Entwicklung und Vollendung der sittlichen oder idealen Persönlichkeit besteht. Dies tritt ein mit der Offenbarung, in der das Göttliche hervortritt und sich zeigt nicht, wie es im Spectrum der Natur und des natürlichen Bewußtseins erscheint, sondern wie es vor und über Natur und Bewußtsein an sich selbst ist. Hier zeigt sich die Gottheit als reinen an und durch sich selbst bestehenden lebenden Geist, indem sie, unbedürftig des Weltprocesses, ja, sich ausschließend gegen ihn, ihre Manifestation, ihre Gegenwart und Wirksamkeit allein im Menschen, und zwar in dem Menschen Jesus hat, und in dessen sittlicher Persönlichkeit sich darstellt und erscheint. Die Realität und Gegenwart, welche von ihren Göttern als sittlichen oder doch auf sittliche Art bindenden Potenzen die Heiden in der Natur und den Naturerscheinungen hatten, die haben wir im Zeitalter der Offenbarung nun in der durch alle Zeiten lebendig fortwirkenden Persönlichkeit Jesu. In ihm ist Gott als Vater d. h. als die innre personificirende, personbildende Lebensmacht, das lebendige genetische Princip dieser sittlichen Persönlichkeit.

Insofern also erkennen wir als die Offenbarung das Christenthum. Dasselbe erweist sich als solche, erstens indem es in sich

die innersten Intentionen der natürlichen Entwicklung ausführt und erfüllt, ohne aus letztrer abgeleitet werden zu können — sodann indem es dasjenige enthält und enthüllt, was absolut sein soll (die absolute Wahrheit) und denjenigen erklärt, der das absolut Seinsollende an und durch sich selber ist, also die dem Gemüth inhärente Form des Seinsollens ohne Rest und in unbedingtem Sinne ausfüllt. Es ist Sache der Religionsgeschichte, durch Darstellung des entwicklungsmäßigen Zusammenhangs der Religionen und Vergleichung ihres Gehalts diese Bedeutung des Christenthums evident zu machen.

Die Wissenschaft allein, sagt man, habe die Frage zu beantworten nach Zweck, Ursprung und Ausgang des natürlichen und des menschlichen Daseins. Die Wissenschaft aber, wie sie hier verstanden wird, ist das reine Werk des Intellects. So heißt es, in der Wissenschaft solle nur der Intellect — der Verstand regieren, kein Glauben oder, wie dies übersetzt wird, kein subjectives Gefühl dürfe sich einmischen; dann könne die Wissenschaft ihre große Aufgabe lösen, sichre Antwort auf die großen Lebensfragen der Menschheit zu geben. Daher eilt nun auch Alles, aus den Popularisirungspumpen zu trinken, durch die aus den tiefen Schachten der Wissenschaft das Grundwasser zum allgemeinen Küchenbedarf hinaufgeleitet wird, und Jeder, fest überzeugt von der göttlichen Natur der Wissenschaft und von den Wundern, die der Verstand vollbringt, wendet sich mit äußerster Verachtung von der blindtappenden Bornirtheit des Glaubens ab. Das ist das Märchen, woran heutzutage allgemein festiglich geglaubt wird. Untersuchen wir doch einmal ernsthaft, was denn der Intellect zum Wissen vermag. Der Intellect oder der Verstand hat in sich selbst nur die äußre abstracte Form, die den Inhalt, der ihr gegeben sein muß, nur analysirt und schematisirt, nicht ergründet und erklärt. Wenn Erkennen aus der Sache hervorgehen muß, so hat er hingegen die Sache als bloßen äußern Gegenstand außer sich, also nur die äußre, sinnliche Präsentation der Sache. Er hat es für

sich nur mit der äußern empirischen Facticität zu thun, nur mit der äußern Erscheinung und den auf der Oberfläche der Sinnlichkeit hervortretenden Wirkungen. Die Materie seines Erkennens, die er vermöge seiner innern Form sich erkenntnißmäßig zu eigen macht, ist lediglich empirisch, ist Erfahrungsmaterial in diesem äußern Sinn. Er mag sich drehen und wenden, wie er will, er mag noch so viele Künste ersinnen und gebrauchen, darüber kommt er nicht hinaus. Z. B. von den Weltpotenzen der Electricität und des Magnetismus hat er nur die äußern Phänomene zu seiner Verfügung; er mag die Stoffe noch so sehr quälen, und unter den verschiedensten und noch so weit her ergrübelten Bedingungen und Verbindungen electrisch und magnetisch erregen, er hat damit nur Variirungen und Complicationen derselben äußern Phänomene, die ihm über Wesen und innre Bedingungen immer stumm bleiben und dieselben gleichgültig in sich verschließen. Der Verstand, um etwas über Wesen und innre Bedingungen auszumachen, ist also auf Schlüsse angewiesen; er muß schließen von dem äußern Dasein auf den innern Grund, von der Erscheinung auf das Wesen, von der Wirkung auf die Ursache. Nun, einen solchen Schluß giebt es nicht. Die Erscheinung, durch ihre Materialität, ihre Aeußerlichkeit dem innern Wesen entfremdet, kann unmöglich den Obersatz eines Schlusses abgeben, aus dem sich als Folge das Wesen ergebe. Von dieser isolirten Erscheinung ausgehend, muß die ihr eingeborne Aeußerlichkeit sich der Vorstellung vom Wesen beimischen und diese entstellen und zerstören; ja davon ausgehend gelangen wir gar nicht einmal auch nur in die Nähe des Wesens, kommen diesem auch nur streifend nahe, sondern es wird nur die Erscheinung in ein abstractes Schema umgesetzt, und dieses wird das Wesen genannt. Die Erscheinung in ihrer äußerlichen Bestimmtheit stellt sich als eine Mauer vor das Wesen, und macht, solange sie in jener festgehalten wird, alles Eindringen in dasselbe, in die innre Tiefe der Sache, unmöglich. So hält sie der Verstand, soweit er für sich wirkt, vermöge seines constitutiven Verhältnisses fest. Der Verstand hat die Sinnlichkeit zu seiner bleibenden Grundlage und Vermittlung, und alles Dasein hält sich ihm, hält er sich in dieser sinnlichen Gebundenheit, in dieser äußerlichen Formation fest. Alles Dasein erscheint ihm nur, ist ihm

nur gegenwärtig in dieser sinnlich-äußerlichen Gestaltung; das ist die Erscheinung, mit der er es zu thun hat, völlig aus dem Wesen herausgesetzt und dadurch den Schein entwickelnd, als ob sie selbständig, allein und völlig in sich selbst bestehend und selbst das Ganze wäre. So präsentirt sie sich dem Verstand, der unter dem sinnlichen Verhältniß steht, und nur sinnlich Aeußerliches gegen sich hat, dem er lediglich mit seiner leeren subjectiven Form begegnet. Der in den Grenzen seiner Natur bleibende Verstand hat auch völlig genug mit diesem äußern Dasein, mit der Definition und Entwicklung der bloßen Thatsächlichkeit. Dagegen ist es die Vernunft, eine überempirische Kraft, welche den innern Grund, die innre Individualität und Specifität, das innre Individualisirende und Specificirende sucht, um in ihm das Ganze zu begreifen. Diese Aufgabe usurpirt nun der Verstand für sich. Die Auffassung der Vernunft, mit der sie einem Seienden begegnet, ist sofort concret; sie faßt die Erscheinung, das Dasein oder von außen Gegebene nicht isolirt, sondern sofort als relativ auf, und dringt durch dasselbe zu dem Absoluten dieses Seienden, zu seinem Wesen hindurch. Die Auffassung des Verstandes dagegen ist abstract, ihm drängt sich die Erscheinung als selbständiges Ganze auf, und insofern construirt er sich aus ihr die Erfahrungsthatsache. Ganz außerhalb liegt ihm dann das unbekannte X, das der Erscheinung zu Grunde liegen soll, das Wesen. Er hat zu diesem oder vielmehr zu einer Ansicht über dieses keinen andern Weg, als eben seinen eignen Formalismus und das Ausgehen von der Erscheinung, der Thatsache selbst. Die Thatsache ist die einzige Objectivität, die ihm zur Hand ist; wenn er über diese hinausgeht, so fängt sein Formalismus an zu subjectificiren. Somit hat er keinen Weg zum Wesen; wie die Aufgabe der Wesenserkenntniß nicht aus dem Verstande stammt und ihm nur importirt ist, so kann sie auch auf dem Wege des Verstandes nicht gelöst werden. Der Verstand allein ist durchaus unfähig, Wissenschaft im eigentlichen und wahren Sinn zu bilden. Von der Empirie des Verstandes aus, soweit dieselbe in dieser ihrer Aeußerlichkeit behalten bleibt, giebt es keinen Zugang zum Wesen. Woher soll der Verstand die Handhaben nehmen, aus diesem völlig Aeußerlichen das innre Wesentliche zu entwickeln — die

Voraussetzungen, von jenem auf dieses den congruenten Schluß zu ziehen? Er hat keine natürlichen Handhaben, er hat keine objectiven Voraussetzungen dafür; weder sein eigner Formalismus noch die rohe Empirie kann ihm solche geben. Er ist genöthigt solche Voraussetzungen, die nur er nach seiner Willkür, seiner äußern und subjectiven Scheinbarkeit und Wahrscheinlichkeit dazu münzt, selber sich zu machen, sie sich abstract theoretisch zurechtzudenken. Die empirische Thatsache ist an sich selber zweideutig und vieldeutig; sie verhält sich zu jeglicher Bedeutung, die nur eben äußerlich sich ihr anpaßt, empfänglich, und in Bezug auf Bedeutung überhaupt gleichgültig, nur mit ihrem unmittelbaren naiven Dasein sich genügend. Nun in Folge jener selbstgemachten Voraussetzungen weicht diese Vieldeutigkeit der Thatsache, das Gegebene erhält eine bestimmte Tendenz, die Tendenz auf diejenige Bedeutung, die in jene Voraussetzungen eingeschlossen ist. Denn das Gegebene wird nun in jene Voraussetzungen hineingestellt, es nimmt die Bestimmung derselben in sich auf, und da also aus der so bestimmten Thatsache, somit subjectiv, die aus jenen folgende Bedeutung wirklich extrahirt wird, so stellt sich die Sache so dar, als wenn diese Bedeutung wirklich eine objective Function der Thatsache wäre; sich selbst belügend lügt nun dieser Forscher auch andern vor, daß er diese Bedeutung aus der Thatsache an sich abgeleitet habe, während er doch, um sie aus dieser abzuleiten, sie vorher in sie hineinlegen mußte. Das ist die allgemeine Signatur der heutigen Wissenschaft, mit der man die Religion überflüssig machen und vernichten will, ein Kartenhaus ohne Fundament und Zusammenhalt, das Königthum der Gelehrten, der Stolz des Zeitalters — eine Vogelluftburg.

Ich fing grade an über das Woher und Wohin des Menschen (dem natürlich fühlenden Menschen ist der Mensch immer wichtiger als der Kosmos) nachzudenken, als auf seine in selbständigeren wissenschaftlichen Formen handelnden Vorgänger, Moleschott und Vogt, gestützt Ludwig Büchner mit seinem Pamphlet „Kraft und Stoff" die Bühne betrat. Wo ich damals mich aufhielt, in Altona-Hamburg, Primaner des Kgl. dänischen Gymnasiums der erstgenannten Stadt, war alles voll der neuen Offenbarung, von

allen Seiten vernahm man Aeußerungen lebhafter Zustimmung. Denn in den großen Handelsstädten, wo alle Welt nur auf den Erwerb sinnt, nach Erwerb jagt, und von dem Gewinn die überspannten Nerven in rohestem Sinnengenuß erschöpft, da fand diese Praxis in dem naturalistischen System grade die angemessene und erwünschte Theorie, und mit felsenfestem Glauben ward dieselbe ergriffen und verfochten. So kam sie auch vielfach an mich heran, und oft in der Nacht wach liegend, erwog ich mir Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, und es kam mir die Empfindung, wenn es so sich in der That verhielte, so wäre es doch für mich fürwahr nicht der Mühe werth zu leben, sondern ich müsse wünschen, recht bei Zeiten wieder in den Dreck zu zergehn, aus dem ich diesem System zufolge stammen sollte. Wie ward mir nun erst, als ich einsah, daß die Naturwissenschaft selbst, das Meisterwerk der Newton, Galilei, Gassendi, Laplace, Humboldt, Liebig und Tutti quanti mit innrer Nothwendigkeit zu diesem Ende und Abschluß hintreibe. Ich sprach das schon 1865 öffentlich aus: „Der Materialismus ist die Consequenz der Naturwissenschaft.“ Zuletzt aber kam ich doch hinter den Betrug; ich erkannte, daß zwar in der Naturwissenschaft die Fülle der Entdeckungen auf dem Felde der Thatsachen außerordentlich sei (wenn auch hier Unwesentliches mit Wesentlichem unterschiedslos zusammengeworfen werde), daß dagegen mit der Philosophie der Naturwissenschaft, mit dieser Wissenschaft, die die Thatsachen erklärt oder erklären will, es lauter Gaukelei und Taschenspiel sei. Und von da an konnte mir der Materialismus, auch als Darwin ihm zu Hülfe kam, nichts mehr anhaben. Er, ja die ganze Philosophie der Naturwissenschaft, deren Product er ist, ist so leer, so seicht, so willkürlich, daß es nicht einmal der Mühe werth ist, mit ihr zu streiten, sondern man ihre Bocksprünge nur belächeln kann.

Wenn nun, wie wir sagten, alles Erkennen aus der Sache hervorgehen soll, so hat doch der Intellect oder der Verstand kein sachliches Verhältniß, sondern alles sachliche Verhältniß wurzelt im Gemüth und geht vom Gemüth aus. Das Urphänomen des Gemüths, und das eigentlich ursprüngliche und wesentliche Erkennen aber ist die Religion. Die Wissenschaft sucht die Wahrheit und will sie durch den bloßen Intellect zu Wege bringen. Durch

den bloßen Intellect, durch sein Beobachten, Sammeln und Definiren, und durch seine Kniffe und Pfiffe, sein Abstrahiren, Schematisiren, Combiniren und Construiren will sie die einzig gültige Antwort auf die Frage nach Ursprung, Zweck und Ende des Menschen und der Natur ausfindig machen. Diese Frage aber ist schon und nach Verhältniß immer beantwortet und entschieden in der Religion. Der Intellect hat seine Logik, eine fertige Grammatik des Denkens, deren präcise Formenregeln beobachtend er sich gegen alle Fehler im Denken sichert, in deren Syntax sich übend er den vollständigsten Zusammenhang, die genaueste Folgerichtigkeit und die übereinstimmendste Gliederung seiner Satzungen erzielt; andrerseits hat er zu seiner Verfügung das faßbar reale Dasein, das er nach seiner ganzen Ausdehnung und Sonderung genau aus- und abzumessen im Stande ist. Kann, muß ihm in seiner völligen Ausbildung, die er, wenn irgendwann, gewiß heutzutage erreicht hat oder doch erreichen kann, muß ihm nicht geradezu absolute Objectivität zugeschrieben werden? Ja, ich gebe es zu, es muß. Aber nur in Bezug auf das, was factisch da und gegeben ist; nicht aber in Bezug auf die innre Natur der Dinge. Darin ist er dumm, blind und sinnlos, und wenn er sich müht, darüber etwas zu bestimmen, so fängt er nothwendig an, zu dichten und zu schwärmen. Was hilft ihm dazu die Gesetzmäßigkeit seines Denkens? Sie ist gut, wenn er von jener innern Natur der Dinge erst etwas erfaßt, sich etwas ihm erschlossen hat. Denn ihm muß jeder Inhalt (physischer wie metaphysischer) erst gegeben sein, er selbst kann durch alle seine Logik keinen Inhalt hervorlocken, sondern nur gegebenen Inhalt durch seine Analyse auswickeln und im Einzelnen begrifflich bestimmen. Was hilft ihm alle präcise Auffassung und exacte Präparation der empirischen Thatsachen und deren Zahl und Menge? Die sind und ergeben nichts mehr, als sie sich selbst präsentiren, und bedeuten an sich nichts mehr als sich selbst, diese äußre Facticität und Gegebenheit. Da hilft er sich denn damit, daß er sich selbst theoretische Voraussetzungen, sogenannte Hypothesen, zurechtdenkt. Der exacte Verstand begiebt sich auf die Wolkenbahn der Speculation. Hier könnten wir ihn begrüßen und willkommen heißen, wenn er nicht der bloße dürre Verstand

wäre, wenn er aus der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie sich nur eine Idee schöpferisch angeeignet hätte oder aneignen könnte. Aber er kann nicht, weil er eben der Verstand, weil er an sich selbst völlig unproductiv ist. Seine Speculation ist die fadeste Parodie, die sich denken läßt, auf jede echte Speculation. Nun sind sich über die theoretischen Grundsätze Alle einig, sofern Alle die gleichen angenommen haben, und diese Grundsätze sind alle mit erwünschtetster Klarheit ausgearbeitet und dargestellt. Aber sowie sie in das Einzelne und Besondre, in das Concrete gehn, welche Uneinigkeit, welche Unsicherheit, welcher Wirrwarr und Verwirrung. Hier tritt die Subjectivität, die Willkürlichkeit, die Grund- und Haltlosigkeit der bloßen Verstandesphilosophie wieder in Erscheinung und Wirkung. Jeder folgt seinem eignen subjectiven Meinen und Scheinen, und macht sich darin wichtig. Mitunter kann er auch nicht weiter; es ist ihm zu hart, zu verwickelt. Dann hilft er sich mit der Ausrede, dieses Gebiet sei noch nicht völlig durchforscht, das Bekanntwerden neuer thatsächlicher Momente müsse abgewartet werden (— als wenn es auf die Zahl und Menge, die quantitative Vollständigkeit der Daten, und nicht auf das innre Gewicht einzelner besondrer, zumeist schon bekannter, ankäme; als ob nicht auch hier gälte: non multa, sed multum), oder er erhofft die Auflösung von dem unaufhaltsamen „Fortschritt der Wissenschaft". Nun, wir wollen diese Tragikomödie der modernen Wissenschaft hier nicht noch weiter erörtern. Es galt uns nur, den Einwand wiederholt zurückzuweisen, daß der (auf dem bloßen Intellect gegründeten) Wissenschaft allein Objectivität innewohne, und in der Religion alles subjectiv, fließend, indefinabel sei. Möge die Verstandeswissenschaft sich doch mit der empirischen Objectivität genügen lassen. Ueber die innre sachliche Objectivität hat sie keine Vollmacht, sondern allein das Gemüth. Nur im Gemüth und vom Gemüth aus erschließt sich das innre Geheimniß des Seins, und das Erkennen des Gemüths, das ursprüngliche und wesentliche Erkennen überhaupt ist die Religion. Was die Wissenschaft *sucht*, die Lösung des Räthsels, welches uns Welt und Dasein bieten, und nicht finden kann, das ist seinem Wesen nach in der Religion immer schon gegeben. Daher sagt Pindar von der hellenischen Mysterienreligion,

der höchsten Blüthe und Enthüllung der natürlichen Religionsentwicklung:

Ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν'
εἶσιν ὑπὸ χθόνα κοίλαν,
οἶδεν μὲν βιότου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόςδοτον ἀρχάν.

So erweist sich auch historisch die Religion als das erste Erkennen, das leitend für das gesammte Leben und Denken des Menschen wird, und mit dem, als von einer unmittelbaren Gewißheit begleitet, der Mensch sich völlig genügt und genügen darf. Die Wissenschaft im heutigen Sinne ist historisch erst das Erzeugniß einer jüngern Zeit, die nicht die beste ist und nicht zum Besseren führt. So lange der Mensch noch ganz seiner Religion lebte, fiel ihm nicht ein zu philosophiren, oder wenn er philosophirte, so geschah das doch nur auf Grund dieses ursprünglichen Erkennens und aus ihm hervor. Er fing erst an, selbständig zu philosophiren und Wissenschaft im heutigen Sinn zu bilden, als er durch den empirisch-formalen Verstand geleitet und verleitet wurde, oder in Folge titanischer Selbstüberhebung sich mit seiner Religion entzweit hatte. Zwar den Hellenen konnte noch eine gewisse Berechtigung dazu zugestanden werden. Denn die antike Religion in ihrer mythologischen Gestaltung befand sich in der entschiedensten (äußern) Differenz gegen den Begriff; auch schon, indem das Bedürfniß eines vernünftigen Erkennens erwachte, mußte die religiöse Befriedigung gestört und zerstört werden, und es konnte hier nun gar das religiöse Bedürfniß selber suchen, auf dem Weg unabhängiger Vernunftforschung sich die religiöse Befriedigung wieder zu verschaffen. Anders im Christenthum. In der christlichen Weltanschauung ist jene Differenz völlig getilgt und es ist jederzeit leicht, sie in Vernunftbegriffe zu übertragen. Man kann sagen, daß das Christenthum implicirter Rationalismus d. h. Vernunft-System (unterschieden und entgegen dem Verstandes-System) ist, sowie es ja denn keiner Philosophie des Alterthums gelang, mit dem heidnischen Aberglauben so allgemein und so gründlich aufzuräumen, wie das Ur-Christenthum dies thatsächlich vollbracht hat. Ihm gegenüber ist also eine Wissenschaft oder Philosophie, die, sich von ihm, von der Religion, trennend

und abwendend, sich allein es zuschreibt, das Räthsel des Lebens und der Welt lösen zu können, ebenso unvernünftig wie gottlos, und nicht nur unnütz, sondern auch sittlich verwerflich. Unter dem Christenthum ist Philosophie nur dann berechtigt, wenn sie sich in ihm begründet und bedingt, und aus seinem wesentlichen Erkennen lebendig hervorgeht, sei es um in dem Princip d. h. in Gott die innern Bedingungen und Vermittlungen seines Lebens wie seines Schaffens zu erforschen, sei es auf Grund dessen das einzelne gegebene natürliche und geschichtliche Dasein in seinem Wesen, seinen innern Ursachen, seiner innern Genesis und Entwicklung zu erklären. Jeder Philosoph, jeder Forscher, der Wahrheit erkennen und lehren will, muß und, da Wahrheit nicht nur eine theoretische, sondern eine sittliche Aufgabe ist, er soll Christ, christlich religiös sein, und dies als Leben in sich haben, um seiner völlig sinnmächtig zu sein, nicht nur sich äußerlich zu ihm bekennen. Denn alles wahrhafte Erkennen geht nur aus Sinn und Empfindung (des Gemüths) hervor. Was ist die Summe, die Quintessenz des Christenthums? Es ist das, daß Gott der Actus, die Wirklichkeit des absolut Seinsollenden ist, also die Personalität des absolut Sittlichen. Die im Christenthum in uns einfließende Realität Gottes ist also nicht durch den Zwang übermächtiger Existenzkraft bestimmt, sondern von der unmittelbarsten höchsten Evidenz erfüllt. Denn was kann an sich evidenter sein, als das Sittliche, und nun das absolut Sittliche? Insofern ist Gott nicht das ens realissimum, sondern die absolute Wahrheit.

Leben geht dem Begriff vor. Leben ist nicht abhängig vom Begriff, sondern der Begriff vom Leben; er muß sich aus dem Leben herausgebildet haben, um auf Realität und Wahrheit Anspruch machen zu können. Sinnliches Leben erfassen wir durch sinnliche Wahrnehmung, geistiges durch den Glauben. Es gibt aber zweierlei Glauben, den einen, den dogmatischen Glauben, der sich auf Vorstellungen, Meinungen und Auslegungen über die Sache — den andern, der sich auf die Sache selbst bezieht, der Glaube an sich selber. Jener ist lärmend, prahlerisch, herausfordernd, aufdringlich, streitsüchtig, unduldsam, pathetisch, selbstbewußt, hochmüthig; er hat alle Eigenschaften einer auf Meinungen gegründeten, durch Meinungen gebildeten Ueberzeugung, eines

durch erzwungenes und blos imaginatives Hineinversetzen in blos vorgestellte Verhältnisse gebildeten Empfindens; je weniger geistig-wesentlichen Gehalt, je weniger positives geistiges Leben er in sich hat, um so mehr Aufsehn macht er von sich — je weniger er in sich gegründet und sich gewiß ist, um so stürmischer und leidenschaftlicher erregt und bewegt er sich nach außen. Dieser andre dagegen, ohne alle Absichtlichkeit und Gezwungenheit, ist ruhig, gelassen und fest, sich selber lebend, und mit derselben Unmittelbarkeit sich auslebend, sich mittheilend und bekennend, ohne alles Geschrei und Reclamemachen. Mit jenem dogmatischen Glauben nun hat der Philosoph nichts zu thun, er muß ihn baldmöglichst abzulegen und zu vergessen suchen, um den wahren Glauben zu gewinnen und durch ihn zum wahren Wissen zu gelangen. In diesem Glauben ist das innre Licht, das Freiheit und Sicherheit der Bewegung giebt, als Bekenntniß in wenige Worte zusammenfaßbar, innre auf unmittelbarer Anschauung und Evidenz beruhende Erkenntniß. Es ist nichts Blindes, nichts äußerlich Angenommenes, Angepaßtes in ihm, er ist ganz Licht, ganz Evidenz. Der dogmatische Glaube, sich wie ein Joch uns aufbürden wollend, ganz äußerlich, ganz nur gesetzlich, ist voll Dunkel und Zweifel, und vernichtet alle Freiheit des philosophischen Denkens, folglich dieses selbst. Alles geistige Werk kommt nur zu seinem rechten Ende, wenn es durch keine äußre Schranke und Regel gebunden, frei aus sich selbst hervorgeht und sich bildet und bestimmt. Aber Freiheit ist nicht Willkür, nicht die innre Ziellosigkeit und Zufälligkeit der Subjectivität, sondern jene i n n r e Bestimmtheit und Gebundenheit, die von sich selbst in Selbstbestimmung übergeht, die Bestimmtheit in der ewigen Freiheit, welche das Princip alles Lebens und alles Daseins ist, und deren Bestimmung als solcher eben selbst Befreiung ist. Die gemeine Meinung sagt, daß der Glaube ein blindes subjectives Gefühl sei. Diese Definition ist von dem Pietismus und der Orthodoxie abgeleitet, und gilt nicht für den Glauben an sich selbst. Dieser Glaube kann mit dem Wissen nicht streiten, da er an sich selbst ein Erkennen, ein wesentliches Erkennen, συνείδησις, conscientia, ist. In ihm ist uns der Begriff, der jede Erklärung bedingt, als Sinn innerlich, und insofern können wir ohne ihn, ohne sein innres Licht so wenig

philosophiren und philosophisch erkennen, wie wir ohne physisches Licht mit unsern Augen sehen können. Mit dieser Forderung gerathen wir nicht in die finstern und labyrinthischen Wege der Mystik, die auf ekstatische Schauung ausgeht. Dieser Verdacht ist dadurch völlig ausgeschlossen, daß sich uns der Inhalt und Grund des Glaubens als von durchaus sittlicher Natur bestimmt, somit keine Auflösung und Ueberschreitung des natürlichen Verhältnisses unsrer geistigen Kräfte fordert, sondern als Gewissen, nach Art eines Grund- und Leitmotivs der Symphonie unsres geistigen Lebens, uns durch alle Phasen und Evolutionen desselben, den freien und natürlichen Gang und Fortschritt desselben nicht störend, sondern leitend und ordnend, hindurchbegleitet.

Die Wissenschaft hat also jenen dogmatischen Glauben entschieden von sich abzuhalten, aber doch nur auf Grund des andern, des wahren Glaubens. Von sich allein aus sich von jenem lossagend, sagt sie sich vom Glauben überhaupt, also auch von dem wahren Glauben los, sich selbst souverain, sich absolut machend oder anstellend. Und von diesen beiden, der durch den bloßen Intellect gebildeten Wissenschaft und dem dogmatischen Glauben, hat keins von beiden etwas in sich, wodurch eins dem andern kritisch überlegen wäre. Sie bestehen beide nur in Meinungen, sei es in der Form des logisch-empirischen Seinmüssens, sei es in der Form des Seinsollens. Die Form ist allgemeingültig, der Inhalt aber subjectiv und willkürlich. Die wahre und lebendige Glaubenserkenntniß ist nicht nur direct überzeugend, sondern auch verpflichtend; ihr gegenüber verhält es sich mit dem dogmatischen Glauben und Glaubenssystem wie mit den falschen Religionen, deren Form religiös d. h. Form des Seinsollens ist, deren Inhalt aber irreligiös d. h. etwas ist, das nicht sein soll. Der wahre Glaube und seine Erkenntniß und Bekenntniß sind von dem dogmatischen Glauben und Glaubenssystem wohl und leicht zu unterscheiden. Jener spricht nur schlechtweg das Wesentliche, das innre ungeschiedene Ganze aus und er spricht es aus der Empfindung; er überläßt das Einzelne und die einzelne Erklärung und Bestimmung der freien Speculation, vorausgesetzt daß sie in ihm, in den Grenzen seines innern Erkennens bleibt; diese einzelne Erklärung und Bestimmung ist für ihn so zu sagen ein Adiaphoron,

und seine Kriterien, ob und inwiefern sie in ihm, in seinem innern Erkennen bleibt, sind durchaus nur innre oder innerlich bestimmte. Der dogmatische Glaube dagegen legt grade auf die einzelne begriffliche Erklärung und Bestimmung das Gewicht, und giebt dieser den Character der Verpflichtung; ebenso äußerlich sind seine Kriterien.

Was die Wissenschaft im Einzelnen und Besondern des Daseins und der Ueberlieferung sucht, davon muß sie, oder muß der wissenschaftliche Forscher schon den innern absoluten Begriff und Sinn in sich haben. Denn mit dem Einzelnen und Besondern allein ist so wenig etwas anzufangen, wie mit dem Gegebenen, den bloßen Thatsachen in ihrer Aeußerlichkeit. Es ist nothwendig, daß er eine innre Norm, eine Grundidee schon vorher in sich habe, die er dann auch als Princip objectiv begrifflich herausbildet. Solche Grundidee läßt sich aber nicht durch logische Combinationen noch durch empirische Abstractionen, sondern nur im Gemüth, also durch Glauben, finden. Jeder Forscher bringt zu seinem Gegenstand schon einen bestimmten Gesichtspunct und aus diesem hervor gewisse Grundanschauungen mit. Diese beruhen nicht auf Forschung, sondern auf Glauben, auf einem unmittelbaren Ergreifen im Glauben. Daß es nachher so aussieht, als ob dieselben Ergebniß der Einzelforschung seien, ist von keinem Belang; es kommt dies einfach daher, weil jene von vornherein sich der Forschung zu Grunde legen; was dann zu Grunde liegt, muß freilich auch am Schluß als Resultat herauskommen, und nimmt sich dann so aus, als wenn es durch die Forschung bedingt und begründet wäre, während es ja doch vielmehr an sich thatsächlich deren zu Grunde liegende Voraussetzung ist. Das ist die Täuschung, der in der modernen Wissenschaft die Welt unterliegt. Es ist bekanntlich das Allerschwerste für den Menschen, auf sich selbst zurückzugehn, sich selbst zu erkennen. Im Allgemeinen sieht jeder nur vor sich voraus, sieht nur auf die Ergebnisse, auf das was hervorgeht und folgt, nicht auf die Voraussetzungen, die es, als ein vom Menschen aus gebildetes, im Menschen selbst, in der Persönlichkeit hat. Ich verlange vom Philosophen, daß er, bevor er unternimmt, über Welt und Dinge zu philosophiren, sich über den Standpunct, den er in sich selbst, in seiner Persönlichkeit einnimmt, objectiv

orientirt, und den sachlichen Werth dieses Standpunctes nach den erfahrungsmäßig gegebenen empirischen und ethischen Kriterien abschätzt. Der Philosoph muß sich vor allem fragen, wie stehe ich selbst im Sinn und Geist meiner Persönlichkeit zu meinem Gegenstande — habe ich hier diejenige Stellung, die dem Werthverhältniß der verschiedenen Stufen und Kreise des mir gegebenen Daseins entspricht, diejenige Stellung, die eine sachliche Auffassung und Erklärung erhoffen läßt. Das erste Erforderniß eines Wahrheitsforschers ist objective Selbstprüfung. Er muß sich sagen, daß der Mensch nicht ein Mechanismus, sondern Persönlichkeit ist, ein sittlicher Organismus, daß nicht nur seine Handlungen, seine Begierden und Imaginationen, sondern auch sein Erkennen von der innern Selbstfassung seines Gemüths, von seinem Herzen abhängig sind.

Aber der Standpunct ist uns schon gegeben. Er ist der christliche Glaube d. h. er ist das eigenthümliche Bewußtsein, der Geist und Sinn Jesu von Nazareth. In ihm erschließt sich uns das Licht der Welt, die absolute Wahrheit, die als solche nicht bewiesen zu werden braucht noch bewiesen werden kann, sondern an sich selbst durchaus grundlegend und begründend ist. Der christliche Glaube muß der Philosophie vorausgehn, muß ihre innre bildende Voraussetzung sein. Er hat seine Gewißheit in sich selbst, nicht durch den Beweis. Auch wenn die Philosophie, selbständig vorgehend, auf diesem Wege zuletzt mit dem Glauben zusammenträfe, wie Baco träumte, so würde das von keiner Wichtigkeit sein, und seiner innern *durchaus sachlichen* Gewißheit so wenig etwas Besondres zutragen, daß vielmehr alle Bestätigung nur der Philosophie vom Glauben, nicht umgekehrt zukäme. Aber in der That ist solches Zusammentreffen eine Unmöglichkeit. Denn in Bezug auf religiöse Wahrheiten, die eben, je eigentlicher und wahrer sie solche sind, um so mehr sittliche Wahrheiten sind, giebt es keine Indifferenz. Es gilt hier der Grundsatz: Wer nicht für mich ist, ist wider mich; diesen gegebenen und aufgegebenen Anfang und Grund einmal ganz verlassen, heißt alsbald sich in's Unendliche von ihm entfernen — von ihm abstrahiren heißt sich wider ihn setzen. Wenn ein Forscher auf unabhängigem intellectuellem Wege sich in seiner Wissenschaft

wirklich zu Gott zurückfindet, so hat er ihn doch vorher schon mitgebracht und in sich getragen. Wenn aber ein Forscher sich in sich vorher von aller religiösen Beziehung losgemacht hat, so führt seine Wissenschaft auch nothwendig zum D o g m a der Gottlosigkeit. Gott kann überhaupt auf rein wissenschaftlichem Wege weder gefunden noch erkannt und bewiesen werden. Was sich der Verstand nach seinen Kategorien construirt, ist eben nicht Gott. Die Natur Gottes ist die sittliche, die sittliche Freiheit, und muß als solche daher von ganz andern Organen, als dem bloßen Intellect aufgefaßt werden; Gott wird nur im Gemüth, in der innern Freiheit des Menschen erfaßt, und von diesen aus muß der Verstand die Erkenntniß aufnehmen, und muß sich ihr, nicht sie sich assimiliren. Als ich 16 Jahre alt war und mich entschlossen hatte, in die Geheimnisse der Philosophie einzutreten, sagte mir Einer, der sich angeblich darin umgesehen hatte, wenn ich ordentlich Philosophiren lernen wollte, könnte ich gerne mal ein paar Jahre ohne Gott sein, das machte gar nichts. Ich erschrak; ich begriff nicht, wie ich das aushalten könnte; mir war, als sollte ich, in meiner Nichtigkeit und Ohnmacht allein, in eine unendliche Leere hinausgestoßen werden. Heute hörte ich von einem Abiturienten des Kgl. Preußischen Gymnasiums in Husum; derselbe erklärte, daß er zunächst beabsichtige nach Jena zu gehen, um dort — Zoologie zu studiren. Heutzutage ist die Grundlage der Philosophie nicht Theosophie oder Theologie, sondern Zoologie. Wir erklären uns Mensch und Welt nicht aus Gott, sondern aus dem Vieh. Das macht der große Fortschritt der Bildung und Aufklärung.

Man sagt heutzutage nicht: intelligo quia credo, sondern umgekehrt: credo quia intelligo. Aber ein Glaube, dem wissenschaftliche Beweisführung vorausgeht und ihn begründet und hervorbringt, ist kein Glaube mehr, sondern ein kraftloser Begriff. Denn was nicht darin ist, kann auch daraus nicht werden. Aus der Wissenschaft, die sich aus lauter abstracten Verstandesurtheilen bildet, können immer auch nur solche Urtheile hervorgehn. Glaube aber ist kein solches Urtheil oder ein solcher Schluß, sondern er ist ein Urtheil der innern Freiheit im Gemüth, und fixirt sich im Gemüth als Empfindung und innrer Sinn, der sich als bildender und erfüllender Geist allen verständigen Urtheilen zu Grunde legt.

Man verachtet, man schmäht das Gefühl, die Empfindung; beileibe soll sich keine solche in die Wissenschaft einmischen — die Wissenschaft soll sich principiell durchaus kalt und gleichgültig halten. Aber man gehe doch in sich, und sehe, wie auch ein wissenschaftlicher Beweis uns nur durch ein innres Gefühl, das in uns für die ihm zu Grunde liegende Behauptung spricht, zur Beistimmung bewegen kann.

Ist also eine wissenschaftliche Beweisführung für die Begründung und Affirmation des religiösen Glaubens ganz ohne Bedeutung, so ist eine solche ganz ebenso auch in Bezug auf eine Entgründung und Negation desselben völlig wirkungslos und gleichgültig. Der Glaube ist nicht durch Logik gebildet, noch aus äußrer Thatsächlichkeit hervorgegangen; seine Entstehung liegt vor aller Logik und Empirik im innern Prius des Intellects, und geht über diesen wesentlich hinaus. Der Intellect hat ihn nicht verursacht, und kann ihn auch nicht vernichten; die Operationen des Intellects tangiren ihn gar nicht. Und Thatsachen insbesondre bilden um so weniger eine Instanz gegen ihn, als Thatsachen an sich ja gar nichts bedeuten, sondern nur soviel bedeuten, als wir ihnen an-deuten, und an sich selbst für verschiedene Deutungen in gleicher Weise zugänglich sind. Aus der Thatsache selbst geht keine Bedeutung hervor, eine Bedeutung ergiebt sich ihr nur danach, wie wir sie ansehn, aus dem Gesichtspunct, von dem aus wir sie betrachten, aus den theoretischen und persönlichen Voraussetzungen, unter die wir sie subsumiren.

Alles wissenschaftliche Erkennen kann nur approximativ sein; daher Philosophie, Streben nach Weisheit. Ein unbedingt sichres Wissen giebt es nur von der Wirklichkeit selbst, welche der Gegenstand der Philosophie ist. Wirklichkeit versichern wir uns durch Empfindung. Empfindung ist innres Ein- und Mitleben. Sie ist schon in der Wahrnehmung, durch die wir das real Objective und Gegebene erkennen, und giebt uns die Gewißheit desselben; und wenn die Wahrnehmung vorübergegangen ist, bleibt sie zurück, und wir können uns in ihr diese Gewißheit jederzeit wieder erneuern. Wahrnehmung giebt uns die objective Erscheinung und Gestalt der Wirklichkeit, in der Empfindung aber erfassen und behalten wir das reale Leben derselben, erfüllen uns mit demselben,

verinnigen es uns in unsre eigne Lebensempfindung, und so wird es uns gewiß In der sinnlichen Empfindung vergewissern wir uns des sinnlichen Daseins, in der geistigen des innern wesentlichen Seins, das jenem vorausgeht und ihm zu Grunde liegt. Dieses soll die Philosophie exponiren und jenes aus ihm entwickeln und erklären.

Wirklichkeit ist schlechterdings gegeben. Durch blos theoretische Schlüsse kommen wir nicht an die Wirklichkeit, können Wirklichkeit weder affirmiren, noch negiren. Wirklichkeit ist durchaus nur Voraussetzung des Denkens, und kann niemals Ergebniß desselben sein, es kann durch bloßes Denken, durch rein theoretisches Raisonnement niemals das Mindeste über sie entschieden werden. Descartes folgerte aus dem Denken die Existenz, cogito ergo sum; dieser Schluß ist falsch. Aus der Thatsache des Denkens folgt nicht einmal die Existenz überhaupt, viel weniger die bestimmte Selbstexistenz. Denken ist eine durchaus ideelle oder formale, und an sich unpersönliche Handlung. Ebenso das Ding-an-sich, auf dessen Vorhandensein Kant aus den in uns gebildeten Empfindungen als Ursache oder Veranlassung derselben schließen wollte, ist nichts als theoretisches Postulat. Der Schluß ist auch an sich f a l s ch. In Wahrheit folgt nur, daß in mir noch etwas und Theil meines Wesens ist, das nicht durch mich als bewußtes Subject bedingt ist, also entweder meinem Bewußtsein als Unbewußtes zu Grunde liegt, oder secundär in mir durch Verdunklung des Bewußtseins entsteht. Ganz abgesehn davon, daß der Schluß auf ein Ding-an-sich nur durch eine Kategorie möglich ist, welche Kategorie von Kant ausdrücklich für subjectiv und alle objective Anwendung ausschließend erklärt wurde. Von theoretischen Erwägungen aus kommt man immer nur wieder zu Theoremen, nicht zum Sein. Das Sein, das reale Leben ist Voraussetzung aller Theorie, nicht umgekehrt.

Was in der Philosophie das Princip, das allem Daseienden zu Grunde Liegende, es ins Dasein Setzende und in diesem Ausbildende ist, das ist in der Religion Gott. Gott ist das oder der, der das absolut Seinsollende ist, die innre Lebensmacht des Sittlichen, und sofern wahre Persönlichkeit sich nur im Seinsollenden, im Sittlichen ausbildet, die absolute Personalität. Gott ist also

das absolut Seinsollende, das sich selbst realisirt, d. h. sich zur Persönlichkeit erhebt. Insofern hat Gott, dessen Wesen das Ideale ist, die Bestimmungen der Realität in und unter sich und in seiner Macht. Daher ist Gott auch das unbedingte Princip alles Daseienden, die absolute Ursache desselben. Als der, der das Seinsollende an sich und durch sich selber i st, ist er in allem Dasein das absolut Zwecksetzende. Was aber im Dasein dem Dasein den Zweck bestimmt, und das Dasein zum Zweck führt, das muß auch die Bedingungen des Daseins als solchen in seiner Macht haben, folglich auch Ursache des Daseins sein Die Causalität ergiebt sich aus der Finalität, ist eine Function derselben. Der Zweck kann dem Dasein nur hervorgehn aus seinem innern Anfang und Ursprung, nur aus ihm kann es zum Ende fort gehen und geführt werden. Finis motus est principium sui, sagt Scotus Erigena. In Rücksicht auf das Dasein tritt Gott zuerst als Ursache hervor, ehe er Zweck setzend wird. In sich dagegen ist Gott zuerst Zweck setzend, ehe er Ursache wird, und er wird nur Ursache in Folge der Zweckbestimmung, die aus seinem Wesen hervorgeht. Gott liegt es nicht am Sein, sondern am Sein des Seinsollens. Gott setzt andres, einzelnes und besondres Sein, nicht damit des Seins mehr sei, sondern damit Seinsollendes mehr s e i. Mit andern Worten: Gottes Wesen besteht nicht darin, Schöpfer zu sein, das Interesse Gottes ist nicht zu schaffen, sondern sein Wesen ist Liebe, und sein Interesse ist, die Liebe zu vervielfältigen. Die Natur ist nur für den Menschen, als den allein in der Welt zum Geist Angelegten, zur Liebe Fähigen geschaffen, die Menschen aber, nicht daß sie mit klugen Sinnen und geschickten Händen die Natur sich dienstbar machen, und durch Kunst der Wunder mehr und größer werden, sondern daß der Liebe mehr werde. Insofern ist Gott nicht durch sein Wesen Schöpfer, sondern dadurch, daß er seinem Wesen nach Liebe ist, bestimmt er sich, zu schaffen, daß der Liebe mehr werde. Gott umfaßt auch das Princip der Realität, sein Wesen aber ist Idealität, welche darum reales und selbstkräftiges Leben ist, weil sie das Princip der Realität in sich aufgehoben hat, somit auch dasselbe beherrscht und in ihrer Gewalt hat. Das Princip der Realität ist in Gott, aber in ihm von vornherein lediglich als Basis und Instrument bestimmt.

Die Philosophie also kann ihr Princip in Wahrheit nur in der Religion finden. In der Religion tritt es ihr wirklich lebendig und gegenwärtig entgegen. Die Philosophie hat es nicht erst zu suchen, als wenn es nicht schon zweifellos gegeben, nicht schon da wäre, erst noch entdeckt oder wohl gar abgeleitet werden müßte. Im Besondern ist die Aufgabe der Philosophie die, von dem, was wir concretes Leben in unmittelbarer Wirklichkeit und Wirkung in und mit und außer uns haben, die innern Bedingungen und Vermittlungen, die innern Wurzeln und die aus diesen hervorgehende genetische Entwicklung und Erfüllung zu finden, und in Begriffen auszuführen und abzuleiten. Vor allem, wie der absolute Geist sich selbst in sich selbst entwickelt und erfüllt, wobei in Bezug auf ihn auf das Erste, Unmittelbare, Unvordenkliche zurückzugehn und zuzusehn ist, durch welche Vermittlungen er aus diesem sich zu dem erhebt, als der er in der Religion sich lebendig offenbart. Damit nämlich ergeben sich auch die obersten Grundsätze für die einzelne Erklärung des Weltdaseins. Der Schlüssel zu dieser kann nur in den Lebens- und Entwicklungsmomenten des absoluten Geistes gefunden werden, welche in denjenigen des Weltdaseins nur unter verschiedenen Modificationen reproducirt sind. Man sagt zwar, das Ewige habe keine Entwicklung. Nicht zwar hat es diese, wie Zeitliches, aber doch Entwicklung, nämlich immanente, involutive. Ohne Entwicklung wäre es nicht lebendig, und es ist doch das wahre, das absolute Leben. In der That muß es in Bezug auf den Begriff der Entwicklung ganz einerlei sein, ob die Momente derselben sich in einander einschließen oder sich nach einander einzeln ausführen, ob ihre Folge eine innre oder äußre, ob sie ewig oder zeitlich ist. Ebenso ist es für den Begriff der Entwicklung gleichgültig, ob die Momente durch Nothwendigkeit des Wesens, durch substantielle Consequenz oder durch Freiheit hervorgehn. Es ist dasselbe Leben in seinen verschiedenen Stufen, das dort blos substantiell, hier Freiheit und als solche Leben an sich ist.

Die Religion entdeckt uns die ideale Welt, wie die Empirie die reale. Jene hat für uns dieselbe und größre Actualität, wie diese, sobald wir in jener das selbständige Urleben des Sittlichen erkennen, welches durchaus die unbedingte Voraussetzung

unsres gesammten persönlichen Daseins ist, und nicht von uns in Frage gestellt, ja auch nur in Discussion gestellt werden darf, ohne radicale Gefährdung unsrer persönlichen Integrität. Die Religion ist keine blos subjective Nothwendigkeit, sie ist Pflicht, ja die erste und unbedingte Pflicht, die alle andern einschließt und hervorbringt. Das Religiöse ist an sich so allgemein, wie das sinnlich Erscheinende, das Empirische; dieses aber ist blos äußres blindes Sein, das Religiöse dagegen ist Kraft und Wesen des absolut Seinsollenden, das Moment des bloßen äußern Seins a priori in sich aufgehoben habend. Daher ist es von Natur das Herrschende, das Sinnliche dagegen ihm untergeordnet, selbst gleichgültig. Der wahre Begriff des Sinnlichen ist der, Bild, Symbol zu sein, indem nämlich in ihm die urwesentliche, selbst sich aus sich selbst hervorbringende Lebensbewegung des Sittlichen oder des Geistes sich außer sich als bloßes abstractes Sein, als bloße Substanz reproducirt hat.

Das Erkennen.

Erkennen ist eine Handlung des Subjects. Auch wenn es nur auf Spiegelung (der Gegenstände im Subject) beruhte, müßte doch innre Aneignung seitens des Subjects, also doch Handlung desselben, dadurch das Erkennen erst eigentlich vollzogen würde, angenommen werden. Das Subject aber allein für sich ist dabei nur die wirkende Ursache, nicht die substantielle Ursache — die causa per quam, nicht ex qua. Denn wie jedes Wesen, von dessen Erkennen hier die Rede sein kann, ein einzelnes besondres ist, so kann auch seine Subjectivität, also jene seine Selbstentwicklung, durch die es die Dinge, das andre Einzelne und Besondre außer ihm in sich reflectirt, für sich auch eben nur einzeln

und besonders sein. Daher könnten auch die Beziehungen, in die diese Subjectivität **für sich** zu den Dingen eingehn würde, und vermöge deren diese sich in sie reflectiren würden, ebenfalls nur einzelne, nur einseitige sein. Somit würde auch kein Erkennen zu Stande kommen, sondern nur Affectionen empfangen, Gefühle erregt werden. Im Erkennen sollen die Dinge so zur Auffassung gelangen, wie sie außer dem Subject für sich wirklich sind. Insofern verlangt Erkennen gegen alles Einzelne und Verschiedene gleiche Bezüglichkeit, verlangt schlechtweg Allgemeinbezüglichkeit, verlangt Allgemeinheit, Identität, und schließt alle differente Bestimmtheit, alle Einzelheit und Besonderheit aus, sowie ein Spiegel, um die Gestalten vor ihm wiederzugeben, plan und farblos sein muß, wogegen in einem kantigen sich die Linien verwirren, in einem farbigen die Farben verschwimmen oder sich verändern. Diese Allgemeinbezüglichkeit kann die Subjectivität nur dadurch annehmen, daß sie in sich selbst an dem **Allgemeinen**, dem indifferenten **Element** jedes Daseinsgebietes, in dem sie erkennt, Theil nimmt, und sich in dieses, dieses dann in sich als ihren Grund, ihren Gesichtspunct eigenthümlich einschließt. Dadurch eben, daß das Allgemeine des jeweiligen Daseinsgebiets sich der Subjectivität einschließt, ist Uebereinstimmung und gegenseitiges Verstehn; würde jede Subjectivität aus ihrer Einzelheit heraus handeln, so würden sich alle einander unbegriffen bleiben.

Giebt es aber wirklich ein **Dasein** außer uns? Beruht nicht alles, was wir für Dasein ansehn, darauf, daß innre Affectionen, durch eine verborgene Ursache oder durch den uncontrolirbaren Proceß des in uns unserm Bewußtsein Voraus- und zu Grunde Liegenden, des Vor- und Unbewußten, in uns entstehend, und sich in sich unendlich variirend und specificirend, durch eine Nöthigung der innern Natur unsres Bewußtseins von uns objectiv entwickelt und nach außen, außer uns projicirt werden? Diese Annahme aber delirt alles Erkennen. Der Begriff des Erkennens fordert ein objectiv Reales oder überhaupt ein an sich Bestehendes als Gegenstand. Wo der Gegenstand ein blos Imaginatives ist, hört das Erkennen auf. Aber dieses Imaginativ-Subjective als solches erkennen, ist doch Erkennen? So jedoch erkenne ich nur auf Grund des Realen, von dem jenes unter-

scheidend ich es als irreal bestimme. Hätten wir nicht vorher und schlechthin die Gewißheit der Realität, so würde uns der Drang des Erkennens und der Begriff desselben gar nicht entstanden sein. Gewißheit der Realität überhaupt wie jedes einzelnen und besondern Realen empfangen wir in der Empfindung. Alles, was wirklich ist, wirkt auch, jedes nach seiner Art und Natur, das Sinnliche sinnlich, das Geistige geistig, und alles was auf uns substantiell wirkt, wird von uns empfunden. Was nicht substantiell auf uns wirkt, wird nicht von uns empfunden und ist auch nicht wirklich. Alles Wirkliche aber, das so auf uns wirkt, theilt sich damit auch selbst uns mit, setzt uns in Beziehung und Gemeinschaft mit sich selbst, und nicht nur seine Wirkungen, sondern in seinen Wirkungen und seinem Wirken wird es selbst von uns empfunden. Denn seine Wirkungen sind nicht etwas, das es getrennt und besonders aus sich heraussetzt (nur der abstracte Verstand faßt Wirkung und Ursache als gesondert auf), sondern sie sind eben sein Wirken, in dem es selbst ist, und das von ihm selbst nicht getrennt werden kann. Wir gewinnen nicht die Realität der Ursache durch einen Schluß von der realen Wirkung aus, sondern in der Empfindung, die an sich durchaus concret ist, ist alles eins und zumal, die Wirkungen (die etwas auf uns und in uns hat), das Wirken (das etwas gegen uns ausübt) und das Subject dieses Wirkens, das Etwas selbst. Was wir positiv empfinden, davon wissen wir, daß es wirklich ist, und dieses Wissen kann uns kein theoretisches Raisonnement nehmen, weil dieses, an sich blos auf formalen Grundlagen und aus formalen Elementen gebildet, ein innres Lebensgefühl nicht zu entkräften vermag. Es kommt hinzu die Verständigkeit im Bewußtsein, durch die Unterscheidung in die Empfindung kommt, und das Moment der Anderheit bestimmt markirt wird. Ferner der Verstand, der durch von der Wahrnehmung ausgehende, auf Wahrnehmung sich gründende Analyse, Gegenüberstellung und Vergleichung, diese Unterscheidung (des Eignen oder Subjectiven und des Andern oder Objectiven) im Einzelnen und Besondern ausführt. Diese beiden aber für sich geben uns nicht die Gewißheit der Wirklichkeit, sondern wir haben und empfangen diese in einem unmittelbaren und totalen Gefühl, das sie voraussetzen und dem sie sich dienend

anschließen. Für sich haben sie nur Objectivität, Gegenständlichkeit, die für sie ebensowohl eine ideelle bildliche, als eine reale sein kann. Jenes Gefühl nun ist jedem Menschen eigen, und die gesicherte Grundlage seines gesammten Denkens, Fühlens und Wollens. Der normale Mensch zweifelt demnach nicht an die Realität der Dinge, an die reale Existenz der Außenwelt, deren Einzelheiten ihm durch die sinnlich-verständige Wahrnehmung erschlossen werden. Aber auf dem künstlichen und unnatürlichen Standpunct des abstracten oder sog. reinen Denkens, der verlangt, daß der Begriff allein Wissen und Gewißheit bilde, entsteht die Frage, wie wir vom Begriff zum Sein gelangen, und ob es ein Sein außer dem Begriff gäbe. Und von diesem Standpunct gelangt man auf gradem Wege nie zum Sein, und die Frage nach dem Sein wird nie mit Folgerichtigkeit bejaht. Wo der Begriff in seiner abstracten Formalität Princip wird, schließt sich alle concrete Realität von selber aus. Wenn alles Wissen allein aus dem Verstand und seinen Formalbestimmungen abgeleitet wird, so muß alles, was dem Menschen durch andre Canäle zufließt, und nicht die Merkmale dieser Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit des Begriffs hat, consequenter Weise als zufällig, als subjectiv erscheinen. Dann entschwindet mir zuletzt alles Dasein, und der abstracte Begriff allein wird mir das Wesen. Der Begriff aber ist nur Schema, und hat seine Norm und Bestimmung allein in dem Inhalt, den er aus der Wirklichkeit durch Empfindung und Wahrnehmung empfängt, und den er nun in sich auszuführen und darzustellen hat. Er ist der Exeget der Wirklichkeit, dazu muß diese ihm gegeben sein, er setzt sie voraus. Wo er aber sich selbst als souverain und über die Wirklichkeit setzt, da entgeht ihm die Wirklichkeit, und mit dieser alle objective Norm und Bestimmung des Begriffs, und es bleibt ihm nur in subjectiven Figurationen und Möglichkeiten ein willkürliches und wesenloses Spiel.

Das Erkennen hat verschiedene Stufen. Die niederste ist das *sinnliche* Erkennen. Dasselbe ist ein zwiefaches, ein äußres — das sinnliche Auffassen, und ein innres — das Vorstellen. Das zweite folgt auf das erste; es ist das nach willkürlicher Bestimmung sich vollziehende innre Wiederholen, ideelle Reproduciren des sinnlich

Aufgefaßten. Dem sinnlichen Erkennen liegt principiell zu Grunde die allgemeine Grundform der sinnlichen Natur, die Zeit- und Räumlichkeit, die, wie sie an sich in der Natur alle reale Existenzentwicklung bedingt, so nun in der Subjectivität subjectiv die Auffassung dieser Existenz bedingt. Daß es so der Fall ist, ergiebt sich daraus, daß die sinnliche Subjectivität in ihrer Auffassung sich überall beliebig in sinnlichen d. h. zeiträumlichen Verhältnissen orientirt, und im Vorstellen mit ebendenselben beliebig umgeht und sie variirt. Als sinnliches Auffassen schließt das sinnliche Erkennen sich in diese Grundform der Natur ein; als Vorstellen schließt es dieselbe in sich ein, und insofern nimmt es hier nun selbst die Natur der Subjectivität an, ist subjective Grundbestimmung und Grundrichtung. Sinnliches Vorstellen wie sinnliches Auffassen aber ist an sich nie generell, sondern immer concret, einzeln und besonders. Im sinnlichen Erkennen kommt nie Allgemeines zur Auffassung und Vorstellung, sondern immer nur Einzelnes und Besondres. Zeit-Räumlichkeit als innre bildende Form des sinnlichen Erkennens, zwar an sich allgemein, hat also das an sich, daß sie, sich bethätigend oder bethätigt, immer unmittelbar in Vereinzelung und Veräußerung übergeht, sowie sie auch an sich selbst in der Allgemeinheit, in der sie an sich ist, nie hier zur Vorstellung oder Auffassung gelangt. Das sinnliche Erkennen weiß nur von einzelnem Zeit-Räumlichen, aber nie von Zeit und Raum allgemein und an sich.

Das danach folgende Erkennen ist das verständige Erkennen. Dasselbe ist ebenso ein zwiefaches: ein äußres — das sinnlich-verständige Wahrnehmen, und ein innres — das Denken. In jenem schließt die verständige Bestimmung des Bewußtseins sich in das sinnliche Auffassen, in diesem in das Vorstellen oder Imaginiren ein, beide in sich überbildend, innerlich aufklärend und befreiend, sie vergeistigend. Diesem Erkennen liegt als bildende Form allgemeine, also (nicht einzeln-subjective, sondern) objective oder objectiv-bezügliche Einheit zu Grunde. Einheit liegt zwar auch dem sinnlichen Erkennen zu Grunde. In diesem ist jedoch die zu Grunde liegende Einheit eine äußre, sofern sie durch sich selbst immer nur in Vereinzelung und Zerstreuung übergeht — sie ist die Einheit der sinnlichen Natur, concret gesprochen: die

Form der Zeit-Räumlichkeit. Im verständigen Erkennen ist dagegen die zu Grunde liegende Einheit innre und wesentliche Einheit; nicht daß sie selbst wesentlich und Wesen wäre, sondern sie hat die Bedeutung der wesentlichen Alleinheit, und erscheint für sich betrachtet und im Begriff objectivirt als das allem einzelnen und besondren Dasein zu Grunde liegende Allwesen, selbst aber im verständigen Erkennen als dieses begründend und bildend ist sie nur Form, die nur die Bedeutung des Wesens, der wesentlichen Alleinheit hat. Daß sie diese Bedeutung hat, zeigt sich darin, daß im verständigen Erkennen überall und eigenthümlich ein stetes Zurückgehn auf und Hinausstreben zu dem Einen und Allgemeinen Statt hat. Im verständigen Erkennen ist stete Zurückführung des Einzelnen und Verschiedenen in Einheit und Allgemeinheit, und Fassung und Ordnung desselben in und unter Einheit; sein Element ist Allgemeinheit, in sich stetige, sich in sich selbst behauptende und stetig wiederherstellende Einheit und Allgemeinheit. In solcher Ausführung entwickelt sie sich in gesetzmäßigen Stufungen, in denen von mehr oder weniger besondern Einheiten und Allgemeingestalten zur schlechthinnigen Alleinheit fortgeschritten wird, und in letztrer eben die dem verständigen Erkennen zu Grunde liegende Einheit als sogenanntes Absolutes objectiv sich formirt und herausstellt. Eben damit wird das sich Zerstreuende und Fließende der sinnlichen Auffassung und Vorstellung im Bewußtsein gebändigt, zur Ordnung und Stetigkeit gebracht und mit souveräner Macht beherrscht. Jene Einheiten, die sich im Verstand, aus dem Einzelnen und Verschiedenen der sinnlichen Auffassung und Vorstellung bilden, sind eben die Begriffe. Die Begriffe aber stellen keineswegs real-innre Wesenseinheiten dieses Vielen und Verschiedenen dar, daß in ihnen eine positive metaphysische Wissenschaft enthalten wäre, oder aus ihnen abgeleitet werden könnte, sondern sie sind Schemata, mittelst deren in einheitlich-umfassender Form, in der Form der Absolutheit, nur ausgesprochen wird, was eben wirklich und da ist. Die Natur der Begriffe als solcher beruht lediglich auf Abstraction; daher ihr Prädicat der Allgemeinheit, welche nichts Selbständiges, für sich Bestehendes, sondern nur Zurückführung des Einzelnen und Verschiedenen auf die Form der Alleinheit oder Absolutheit bedeutet. Da diese Eigenschaft der

Verstandesbegriffe nicht geleugnet werden kann, so wird es klar, daß, wenn auch die dem Verstand zu Grunde liegende Einheit, sofern sie an sich als Einheit beständig, und alle Vielheit und Verschiedenheit in Einheit auflösend ist, sich allerdings als innre Wesenseinheit erkennbar macht, dieselbe doch nicht eine reale, dem Daseienden selbst zu Grunde liegende Einheit resp. deren Repräsentation ist, und überhaupt an sich kein objectives Wesen hat, sondern lediglich subjectiv, formal und constructiv ist. Nun, eine Einheit, die ohne jede specifische Bestimmtheit völlig indifferent und lediglich subjectiv-constructiv ist, kann es etwas Leereres geben, und kann davon die Rede sein, daß sie materiell etwas zur Erkenntniß beitrage? Sie bildet Erkenntniß nur subjectiv, in keiner Weise aber objectiv; sie bildet nur Erkennen, nicht Erkenntniß. Und wenn nun unter ihrem Gesichtspunct, in dem verständigen Erkennen, sich in dem Gegebenen neue Verhältnisse herausstellen, die unter dem sinnlichen Gesichtspunct, im sinnlichen Erkennen, nicht zur Auffassung und Darstellung gelangen, wie Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Ganzes und Theile u. s. w., so bedeutet das nicht, daß aus den innern Voraussetzungen des verständigen Erkennens ein neuer Gehalt, neue Inhaltsbestimmungen in die sinnliche Erkenntniß eingeflossen seien. Jene dienen nur dem Erkennen, dieses aufschließend, aufklärend, erweiternd, vertiefend. Von ihnen aus ist nur die Möglichkeit gegeben, daß in dem Gegebenen etwas, etwas in ihm Enthaltenes erkannt wird, was außer ihnen, von andern, von den Voraussetzungen des sinnlichen Erkennens aus, nicht erkannt werden kann. Auch in dem sinnlichen Erkennen zeigen sich uns Verhältnisse, aber äußerliche und zufällige (Folge in Zeit und Raum, äußre Aehnlichkeit). Im verständigen Erkennen dagegen legen sich uns die wesentlichen und innern Beziehungen und Verbindungen dar. Das blos äußerliche Band führt sich in innre wesentliche Bedingtheit über; das Aeußerliche erklärt sich in Innres Wesentliches. Da sind keine neuen Momente in den Gegenstand eingetragen; dieser hat sich uns nur näher und eigentlicher erklären können. Es ist derselbe Gegenstand; wir sehen ihn früher nur unter einem äußerlichen und schiefem Gesichtspunct; jetzt hat sich in uns der wahre objective oder absolute

Gesichtspunct aufgeschlossen, von dem aus wir ihn erkennen können, wie er wirklich an sich ist. Zum Erkennen muß ein Gegenstand gegeben sein; aber der Gegenstand macht nicht das Erkennen, sondern der Gesichtspunct, der in uns ist, unter dem wir den Gegenstand auffassen. Wenn wir die dem verständigen Erkennen zu Grunde liegende Einheit aus ihrer subjectiven Involution und Richtung heraussetzen in objective Projection, den innern Gesichtspunct in einen vorgestellten Begriff umsetzen, so ergiebt sich allerdings, wie diese allgemeinen Verhältnisse, die wir durch sie in den Dingen erkennen, in ihr selbst angelegt sind und aus ihr hervorgehn. Jene Einheit hat die Bedeutung der wesentlichen Alleinheit d. h. sie ist subjectiv und formal das, was die wesentliche Alleinheit objectiv und substantiell ist. Als Begriff herausgesetzt erscheint sie nun selber auch als subsistirend. Z. B. erscheint sie nun selbst als Grund, ihre Prädicate und involutiven Verhältnisse als Folge entwickelnd; mit ihnen vereinigt, erscheint sie dann selbst als Ursache, Wirkungen außer sich erzeugend. Aber an sich ist sie doch nur subjectiv involutiv, und geht nicht selbst von sich selbst in Objectivation und Entwicklung über, sondern sie hat die zu ihr gehörige Objectivität in der That nur in der realen Gegenständlichkeit außer sich. Sie setzt also sich nur in und mittelst der realen Gegenständlichkeit auseinander; oder vielmehr, sie setzt sich gar nicht auseinander, sondern nur die Gegenständlichkeit in ihren wesentlichen Grundverhältnissen, und diese erhebt sie nun in sich in ihre Potenz, in die Potenz des Allgemeingültigen und Absoluten, sie werden in ihr die bedingenden objectiven Grund- und Urformen des Erkennens — die Kategorien. So liegen diese unserm verständigen Wahrnehmen zu Grunde, und gehen im Denken als vorgestellte Normen und Regeln allen Operationen desselben voraus. Sie sind nothwendig, sofern sie mit der unserm Erkennen zu Grunde liegenden Einheit und Absolutheit verbunden sind, daher in uns voraus sind und den Werth der Absolutheit haben, und sie sind objectiv gültig, weil sie in der That nicht aus uns oder aus unsern subjectiven Grundlagen hervorgegangen, sondern aus der realen Gegenständlichkeit selbst entwickelt sind.

Das verständige Erkennen zerfällt, wie wir sahen, in sinnliches Wahrnehmen und in Denken. Das zweite ist nur die innre

ideelle Reproduction von dem ersten. Das Denken und der Verstand bildet sich seine eigne Formenwelt, die aber nur auf Abstraction beruht. Somit ist sein ursprünglicher und eigenthümlicher Inhalt und Gegenstand nur Sinnliches, sinnlich Erscheinendes und seine natürliche Richtung nur empirisch. Er (der Verstand) erkennt z. B., daß eine besondre Erscheinung Ursache einer andern ist, nicht aber wie und wodurch sie es ist, nicht die innre Genesis und Vermittlung, wodurch diese aus jener hervorgeht. Er erkennt überhaupt nur Erscheinungen und was an ihnen ist, nicht aber was in ihnen ist, was sie in sich bedingt, was ihnen in ihnen zu Grunde liegt. Er hat an sich selbst auch gar kein Verlangen, letztres zu erkennen; die Forderung solchen Erkennens, des eigentlich wissenschaftlichen und philosophischen, liegt nicht in ihm und kommt nicht von ihm her. Nichtsinnliches, Uebersinnliches, Metaphysisches an sich selbst liegt außer und über der Sphäre des Verstandes. Wenn es aber sich in sinnliche Gestalt und Lebensform kleidet, so wird es auch für den Verstand zum Gegenstand. Aber nur, soweit es sinnlich ist, nur in seiner äußern Erscheinung. Nur dies, die äußre Form, die äußern Daten faßt der Verstand auf und legt sie sich begrifflich auseinander. Will er dann aber selber auch den Inhalt, die Bedeutung auslegen, so hat er dafür nur seine ihm eigenthümliche Kunst, ein gegebenes Besondre und Differente in den Schein, in die äußre Form des Wesens und Wesentlichen zu übertragen, aus ihm allgemeine Schemata zu bilden, die den Schein haben, etwas Höheres und dem Gegebenen Vorausgehendes zu sein — und andrerseits seine empirischen Maßstäbe, die er aus der Erfahrung genommen, die Regeln, die er in sich aus dem sinnlichen Geschehn abstrahirt hat. So wird ihm in seinen Hanthierungen aus dem zu Grunde liegenden Wesen ein bloßes nur für ihn, subjectiv gültiges Scheinwesen, ein Schema — und aus dem Uebernatürlichen ein Natürliches. Durch seine Versatilität weiß er auch Uebernatürliches so darzustellen, als wenn es ganz natürlich sei und sich auf natürlichem Wege hergestellt hätte. Es muß ihm also, wenn er das Uebersinnliche als solches in wesentlicher und sachlicher Auffassung sich begrifflich auslegen will, dies schon in bestimmter Erkenntniß gegeben sein. Der Mensch, wenn er sich Uebersinnliches in verständiger Form

auslegen will, muß schon den bestimmten Sinn davon vorher in sich haben.

Da nun aber die Gegenständlichkeit, aus der die Kategorien hervorgebracht, deren Grundverhältnisse in ihnen auseinandergesetzt werden, die sinnliche ist, so entsteht das Bedenken, ob die Kategorien auch Anwendung und Geltung haben auf solche Gegenstände, die nicht sinnlich, oder die übersinnlich, übernatürlich sind. Dieses Bedenken aber ist völlig bedeutungslos. Denn die Sinnlichkeit ist nur eine besondre Form, Zuständlichkeit, Verfassung des Seienden, die Kategorien aber sind an sich schlechthin allgemein, sie beziehen sich auf das Seiende als solches und nicht auf eine besondre Form und Verfassung desselben, ebenso wie die innre bedingende Form des verständigen Erkennens, durch die jene aufgefaßt und im Bewußtsein fixirt werden, schlechthin allgemein und indifferent ist. Allerdings, wenn wir z. B. von den Kategorien der Ursache ausgehn, faßt der Verstand nur das Daß der Ursachen und die äußern Ursachen auf. Diese Aeußerlichkeit seiner Auffassung darf er nicht auf Gegenstände, die nicht-sinnlich oder die übersinnlich, übernatürlich sind, übertragen. Es ist aber dies etwas für sich (der Verstand, sich allein überlassen, fällt der Sinnlichkeit und ihrer Bestimmung anheim), und hindert nicht, daß die Kategorien an sich als allgemeine Formen und Normen schlechthin auf alles, auch auf Metaphysisches anwendbar seien. Erkennt der Verstand für sich nur die äußren Ursachen, so setzt er demnach ein Erkennen voraus, das die innern Ursachen, das innre Bedingende, auffaßt. Dieses Erkennen also bestimmt auf demselben oder ähnlichem Wege die innern Ursachen, wie das verständige Erkennen als verständig-sinnliches Wahrnehmen die äußern oder das Aeußre (das Daß) der Ursachen. Die Kategorie der Ursache gehört also auch zum Metaphysischen eigenthümlich, und so kann denn auch im Denken mittelst der Kategorien als allgemeiner Formen das Metaphysische in Begriffen bearbeitet, auseinandergesetzt und erklärt werden. Denn nun tritt es in den Dienst des Metaphysischen und dieses setzt an Stelle der sinnlichen seine, die metaphysische Bestimmtheit. Denn das Denken und der Verstand hat sein Wesen in der schlechthin allgemeinen Form und der Inhalt giebt ihm die besondre Bestimmtheit.

Der Verstand also erkennt nur was da ist, wie es wirklich an sich da ist. Ein andres Erkennen muß hinzukommen, wodurch gefunden wird, was dem Daseienden zu Grunde liegt, was es begründet, woraus es sich erklärt, das innre Wesen, die innre Natur des Daseienden, und wie jenes aus diesem wird. Dies dann in sich aufnehmend und aus ihm hervorgehend bildet das Denken Philosophie, Metaphysik als Wissenschaft; aus sich selbst oder aus der Empirie kann es sie nicht bilden. Denken ist das Erkennen durch Objectivation und Analyse in der Form, in der allgemeinen Schematik des Begriffs; daher, sofern seine Natur durchaus nur formal und constructiv, in keiner Weise aber evolutiv ist, muß ihm der Inhalt gegeben sein. und zwar muß derselbe schon Erkenntnißinhalt d. h. innre Auffassung des Subjects sein. Wenn es, das Denken, den Inhalt aufnimmt und in sich auslegt, der ihm aus der sinnlich-verständigen Wahrnehmung zufließt, so bildet es empirische Wissenschaft; wenn dagegen den andern oben bezeichneten, Philosophie oder Metaphysik. Kant leugnete die Möglichkeit der Metaphysik, einerseits weil er von keinem andern Erkennen als dem logischen und empirischen wußte oder wissen wollte, andrerseits weil er nicht einsah oder zugab, daß metaphysische Realitäten auch in der Form und Gestalt physischer Realität gegeben seien. Seinen Grundsatz, daß die Kategorien auf das Metaphysische keine Anwendung hätten, machte er in den Deductionen seiner Kritik der practischen Vernunft selber zunichte. Die Nachfolgenden, vor allem Schelling und Hegel, fingen wieder an, nun zwar auf Grund einer abstracten Construction des Bewußtseins, die von Kant ausgehend zuerst von Fichte entworfen worden war, logische Abstractionen als metaphysische Entitäten auszulegen; es entwickelte sich ein philosophischer Carneval und Hexensabbath, in dem Realitäten in logische Figuren und logische Figuren in Realitäten verkleidet sich durcheinander trieben. Dieses leeren Spiels müde wollten nun die Jüngeren direct aus der Empirie heraus Philosophie bilden. Aber so vermeinend ganz sicher zu gehn, geriethen sie vielmehr dahin, sei es bloße aus der Empirie abgezogene Schemata für positive Erkenntnisse, sei es über alle Erfahrung hinaus aus bloßer subjectiver Möglichkeitsrechnung gebildete Hypothesen und Theorien für Wahrheiten zu halten und

auszugeben. Der Empirismus taugt ebensowenig etwas in der Wissenschaft, wie der Realismus in der Kunst. Wie dieser in Schmutz und Gemeinheit endet, so jener in Imaginäres und Unvernünftiges.

Das Erkennen ist dazu organisirt, die reale Objectivität sich subjectiv zuzueignen, und sie in sich ideell sich auszulegen. Soweit es nun sich aus der Objectivität bestimmt, soweit ist Wahrheit im Erkennen. Wenn aber etwas, das allein im Subject durch seine rein subjectiven Operationen, allem objectiven Bezug voreilend oder doch nur oberflächlich an diesen anknüpfend, gebildet ist — solches also in das Erkennen eindringt, und als Objectives ausgelegt oder dem Objectiven beigemischt wird, so entsteht der Irrthum im Erkennen. Das Subject ist dazu organisirt, das Objective in sich aufzufassen, und sodann ideell in sich zu reproduciren. Soll nun das Erkennen zu Stande kommen, so muß sich das Subject zunächst vom Objectiven bestimmen lassen. Will es dagegen dieses bestimmen, so entsteht Irrthum im Erkennen. Dem Subject etwas mehr, als das Vermögen der Reception und der Reproduction beilegen, heißt nicht das Erkennen erklären, sondern es aufheben. Alle Productivität des Subjects in Bezug auf Erkenntniß ist nur krankhaft, und es ist Unsinn, sie als die Natur des Erkennens zu erklären.

Das nächstfolgende Erkennen ist das vernünftige Erkennen, Vernunft ist die in der Form des Begriffs sich vollziehende Objectivationsthätigkeit des Gemüths. Diese ihre Begriffsform ist ihr, der Vernunft, jedoch keine fremde, blos (vom Verstand) entlehnte. Ursprünglich ist diese Form ihre eigne Selbstbildung. Begriffe sind eigentlich Worte; das griechische λόγος bedeutet beides, den Begriff als Wort, und das Wort als Begriff. Das natürliche Begriffssystem ist die Sprache. Die Sprache aber ist ursprünglich Product des Gemüths, sofern es sich, sein unmittelbares Erkennen, seinen innern Sinn oder Empfindung, objectivirt, also der Vernunft. Ursprünglich also sind die Begriffe unmittelbare Erkenntnisse oder Erkenntnißfigurationen. Das aber sind sie jetzt nicht mehr. Sowie die Sprache in die Ueberlieferung überging und in das Erlernen, verlor sich aus ihren Begriffen der innre Sinn; die Begriffe wurden bloße Bezeichnungen, verba

nicht nomina, subjective Mittel des Erkennens, Schemata, mittelst deren Combination sich der Mensch das sachliche Erkennen umschreibt. Je mehr nämlich der Mensch sich von seinen Ursprüngen entfernt, um so mehr nimmt ihn sinnliche Anschaulichkeit und Gegenständlichkeit ein, und vermittelt sich sein Bewußtsein in dieser — um so mehr überwiegen die empirischen Bezüge die innern wesentlichen Bezüge, das sinnliche Erkennen das innre wesentliche Erkennen im Gemüth. Da wird denn die sinnliche Realität alles Wesen, und das Geistige des Bewußtseins bloße Form für dieses. Kurz es bildet sich hier das sinnlich-verständige Bewußtsein und der Verstand. Der Mensch ist von Anfang und Ursprung vernünftig, sofern er von Anfang und Ursprung Sprache (sowie Religion) hervorbringt. Der Verstand und sein Begriffssystem in allen Entwicklungen desselben bis auf Kant und Hegel ist ein Product der geschichtlichen Entwicklung; streng genommen bezeichnet er einen Rückschritt von der ursprünglichen Natur oder Naturanlage des Menschen, von seiner Geistigkeit zur Sinnlichkeit, welche hier allein die Substanz wird, das Geistige dagegen nur Form, durch die der Mensch den sinnlichen Inhalt sich unterwirft, die aber als solche, als bloße Form, nicht an sich selbst, sondern nur am Sinnlichen bestehen kann. Daher es denn auch dem Menschen in dieser Abstractheit und Leerheit gar nicht wohl ist, und er Erholung sucht dort, wo sich die ursprüngliche Concretheit unmittelbar findet, in Kunst und Poesie. Ueberwunden aber wird das todte leere und machtlose Verstandeswesen erst in der Vernunft und Philosophie, die, wie aus der Sünde heraus die justitia originalis sich wiederherstellt, ebenso recht aus dem einseitigen und leeren Verstandeswesen heraus geistiges Erkenntnißleben wiederherstellt. Sie ordnet sich jenes als Mittel unter, muß aber freilich, da die geschichtliche Entwicklung nicht wieder rückgängig gemacht, ihr einmal geschichtlich bestehendes Resultat nicht vernichtet werden kann, jenes wie es ist, acceptiren, und so aus ihm machen, was sie eben machen kann. Damit an ursprünglicher Fülle und Intensität verlierend, gewinnt sie jedoch umsomehr an Unterscheidung, an detaillirter Einsicht, an gegenständlicher Klarheit. Die Begriffe als *λόγοι* sind allerdings nicht mehr das ursprüngliche Product und Eigenthum der Vernunft, als in dem sie das

innre involutive Erkennen des Gemüths objectivirt und objectiv figurirt, sondern in der That entlehnt sie jetzt dieselben vom Verstand, und spricht ihr Erkennen nicht unmittelbar in ihnen, sondern mittelst ihrer und der aus ihnen gebildeten Combinationen aus. Die Vernunft wirkt also ganz in Art und Form des Verstandes. Aber während der Verstand für sich in seinen Begriffen nur ein empirisches oder logisches Wissen vollzieht, bringt die Vernunft mittelst der Verstandesbegriffe ein concretes Sacherkennen, das philosophische Erkennen hervor

Dem Verstand, sahen wir, liegt eine Einheit zu Grunde, welche die Bedeutung innrer Wesenseinheit hat, an sich aber nur Constructionsform ist. Die Vernunft nun dagegen geht aus der innern substantiellen Wesenseinheit selber hervor, sowie das sinnliche Auffassen aus der äußerlichen Einheit der Natur. Die Vernunft entwickelt sich aus dem Innern des Gemüths heraus; da sie aber nur dahin zielt, in gleichgültiger Objectivität zu erkennen, so ist von der eigenthümlichen Grundbestimmung des Gemüths (dem „Seinsollen") nichts in ihr, sondern diese, welche das eigentliche wahre Prius alles Seienden ausdrückt, ist in ihr bewegungslos, tendenzlos und zur bloßen Substantialität abgedämpft. Vernunft und Phantasie sind die beiden coincidirenden Objectivationsthätigkeiten des Gemüths, aber dies in Bezug auf das äußerlich Gegebene, das Empirische; sie nehmen ihren Stoff von außen, den sie nun in sich gestalten, entwickeln und innerlich enthüllen sollen. Durch diese Beziehung sind sie ebensosehr, wie durch ihre Abkunft vom Gemüth, bestimmt, und haben in Folge derselben eine gewisse Selbständigkeit gegen das Gemüth, vermöge deren die innre Voraussetzung des Gemüths unmittelbar nicht als solche sich in sie fortpflanzt, sondern im Uebergang in sie sich verändert, und einen passiven, einen blos objectiv-sachlichen Character annimmt. Ihrer innern Natur zufolge ist es nun also der Vernunft eigenthümlich, das innre Wesen, die innern wesentlichen Ursachen und Bedingungen, die selbst nicht erscheinend den Erscheinungen, dem empirischen Dasein in ihm zu Grunde liegen, die zu diesem bloßen Daß, dieser blos äußerlichen Facticität das erklärende innre Warum geben, zu entwickeln. Ihr ist es mit andern Worten eigenthümlich, die Dinge nicht von außen und

äußerlich, sondern von innen, in ihrer innern Sachlichkeit und Concretheit zu erkennen. In der Empirie des Verstandes sind beide Glieder des Causalverhältnisses als Erscheinung bestimmt — eine Erscheinung bestimmt sich als Ursache der andern, z. B. die Sonne der Wärme und der Vegetation; durch welche innern Bestimmungen und verborgenen Kräfte und Qualitäten sie dies ist, wie sich die Wirkung aus der Ursache entwickelt, geht die Empirie nichts an, kann sie nicht ausmachen, noch hat sie den Trieb dazu; die Empirie für sich hat zu einem Innern, Nicht-Erscheinenden, das zu Grunde liegt, gar keine Beziehung. Ihr gegenüber ist es dagegen die Forderung der Vernunft, ist es ihr Gesetz, daß ein Innres sei, aus dem das Aeußre, ein Unsichtbares, aus dem das Sichtbare werde, und daß in jedem sichtbaren Ding, das empirisch Ursache eines andern Sichtbaren ist, unsichtbare Qualitäten vorhanden sind, in denen und durch sie jenes ist. Es ist Gesetz der Vernunft, somit Grundgesetz des Erkennens, daß alles Aeußre aus einem Innern, alles Sichtbare aus einem Unsichtbaren, alles Erscheinende oder Physische aus einem Wesentlichen, Metaphysischen hervorgehe. Dies ist so nothwendig für uns, wie die Kategorien des Verstandes, wie die im Anblick des Verstandes sich aufschließenden und im verständigen Bewußtsein sich niederschlagenden Grundmaße der Realverhältnisse, und ebenso objectiv und wahr wie diese. Aus dieser innern und allgemeinen Forderung der Vernunft geht Philosophie hervor; durch diese allgemeine Nothwendigkeit unsrer geistigen Natur erklärt sich die geschichtliche Erscheinung der Metaphysik, die sich nicht durch Zufall und Irrthum, sondern aus innerstem Drang und Trieb der edelsten Geister gebildet hat.

Die Vernunft, sahen wir, ist ursprünglich die Mutter der Sprache. Sie bringt oder brachte also ursprünglich das Erkenntnißwort, das Wort hervor, das Erkenntniß ausspricht und in sich einschließt. In unsrer gegenwärtigen Lage aber, in der Veräußerlichung, in der wir leben, haben wir in bloßem Wort keine Sacherkenntniß mehr, sondern müssen uns die innre Sacherkenntniß, den innern Sinn in einer logischen Verbindung von Worten, einem Urtheil auslegen, sie uns darin umschreiben. So ist also jetzt die Vernunft das, das Aperçu zu bilden, ein

grundlegendes, in apodictischer Form gegebenes Urtheil, in dem das innerlich, in der Empfindung erfaßte Wesen der Sache ohne herausgesetzte Unterscheidung und Ableitung unmittelbar und entschieden ausgesprochen und damit erst eigentlich wirklich und lebendig erkannt wird. Denn erst mit dem ausgesprochenen Urtheil, mit der Objectivation, erfüllt sich die Erkenntniß, wird sie faßlich und mittheilbar, tritt sie in das Tages-Bewußtsein ein. Die Art aber wie die Vernunft solche Erkenntniß erzeugt, ist in Rücksicht auf dieses Bewußtsein vorbewußt, ist durchaus unmittelbar, unbeeinflußt von Absicht und Reflexion, eine wahre Geburt.

Es kann aber die Vernunft auch sich ihrer eigenthümlichen Sachbeziehung entziehn, und sich ganz in den Verstand und sein Begriffssystem werfen. Damit verfällt sie der Nothwendigkeit des logischen Fortschritts, der logischen Consequenz, welche alle Persönlichkeit, alle Freiheit ausschließt. Denn die Begriffe unter sich selbst haben keine andre Verbindung und Auslegung, als welche aus ihrem abstracten Bedeutungsverhältniß unmittelbar hervorgeht. Es entsteht die Formation des philosophischen Idealismus, der das Absolute, den höchsten Begriff des Verstandes, worin derselbe seine innre Voraussetzung sich objectivirt, als den Realgrund der Dinge exponirt und zu Grunde legt, und aus ihm nun mit der Nothwendigkeit der abstracten logischen Consequenz alles ableitet, deducirt, der somit von vornherein zu Pantheismus und Determinismus bestimmt ist. Da aber diese Philosophie von vornherein auch aus aller Realität heraustritt, ihr Metaphysisches, die innern Principien der Dinge, aus rein logischen Begriffsschematen bildet, sich zuletzt ganz in den abstracten Verstand und in eine leere Wortsophistik verlierend, so erweist sie sich damit schon als für jede echte und rechte Wissenschaftsbildung untauglich.

Andrerseits der Verstand, da er eigentlich nur eine Veräußerung der Vernunft ist und von ihr herstammt, kann sich einbilden, selbst die Vernunft zu sein, und sich die Befugniß beilegen, allein Wissenschaft und Philosophie zu bilden. Diese Wissenschaftbildung ist der Nothwendigkeit der blos äußerlichen Ursächlichkeit und des äußern empirischen Zusammenhangs verfallen. Während der philosophische Idealismus doch ursprünglich seine Sätze auf

die unmittelbare Weise der Vernunft hervorbringt, und sie mit der Kraft innrer Empfindung und Anschauung erfüllt (Schelling), zuletzt allerdings ganz in kahle und nüchterne Verständigkeit und Schematik übergehend (Hegel), ist hier Denken und Erkennen nur methodisches Rechnen. Inhalt und Inhaltsbestimmung nur Aeußerliches, Erscheinendes, Physisches, und was auch nur als Innres, innre Grundlage, innre Ursache dargestellt wird, ist doch Innres, Unsichtbares nur in Bezug auf uns, an sich aber ebensowohl von der Art und Natur des Erscheinenden, Physischen, und auf demselben äußerlichen Wege wird das uns Erscheinende aus ihm erklärt. Es entsteht hier das System des Realismus, das auf dem der Vernunft diametral zuwiderlaufenden Grundsatz basirt, daß nur das äußerlich Seiende und Daseiende das Wirkliche und Wahre sei, daß alles Aeußre nur aus anderm Aeußern, und die innern Grundlagen und Ursachen des Erscheinenden, aus denen dieses erklärt wird, nur eben dasselbe Erscheinende unter einem andern Verhältniß seien. Diese Wissenschaft führt nothwendig zum Atheismus, da sie alles vom Zufall, von begriffslosen Facticitätselementen herleitet, und aus solchem Grund und Anfang auch alle Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit der Endgestaltung hervorgehen läßt (Darwin). Sie nimmt den Erklärungsgrund unmittelbar von dem, was sie erklären will, stellt die Sache auf den Kopf und macht die Wirkung zur Ursache; ihre Erklärungen haben eine äußre logisch-empirische Denkbarkeit, aber sind ohne innre wesentliche Evidenz; sie sind eigentlich keine Erklärungen, sondern nur Umschreibungen und äußerliche Constructionen.

Der Verstand kommt von der Vernunft, die Vernunft aber kommt aus dem Gemüth. Aus dem Gemüth und aus dessen eigenthümlicher Lebenserfüllung, der Religion, empfängt die Vernunft die Anschauung der Persönlichkeit und der positiven Freiheit. Damit hat sie den Brennpunct und Quellpunct aller Wahrheitserkenntniß gefunden.

Allein die Vernunft ist durch ihre Beziehung auf die reale Objectivität, und die nothwendige Vermittlung ihrer Objectivation in dem Begriffssystem des Verstandes auch relativ unabhängig vom Gemüth und etwas für sich. Sie steht in der Mitte zwischen Gemüth und Verstand, Geist und Sinnlichkeit, und enthält die

allgemeinen Erkenntnißmaße für beide. In sie schließen sich überhaupt die concreten Formen und Gesetze der innern und wesentlichen Beziehungen des Daseins ein, in denen alles, ob nun frei oder nothwendig, sich dem Wesen nach bildet und bewegt. Und ganz allgemein geht daraus hervor, daß alles, was in sich sachlich und wesentlich übereinstimmt vernünftig ist; was aber nur äußerlich, nur formal-logisch und seinem Aeußern nach sich mit einander verbindet, nicht durch innre sachliche Coincidität (das Mechanische), unvernünftig ist. Im Besondern aber ist die Grundidee der Vernunft die Idee des Lebens, der organischen Genesis, der organischen Entwicklung, des organischen Lebenszusammenhangs, entgegen dem Grundsatz des Mechanismus, der Bildung durch äußre Zusammensetzung, der Entwicklung durch Summirung, des blos äußerlichen, äußerlich nothwendigen Zusammenhangs, welcher Grundsatz allein dem von der Vernunft getrennten, einseitig ausgebildeten Verstand gehört.

Wir sagten, es sei das Gesetz der Vernunft, daß alles Aeußre aus einem Innern, alles Sichtbare aus einem Unsichtbaren hervorgehe. Hiezu ist noch die andre Bestimmung zu ergänzen, dahingehend, daß alles Viele und Verschiedene aus einem innern Wesenseinen hervorgeht, und daher mit einander coincidirt. Der concrete Ausdruck dafür ist eben die Idee des Lebens. Das Leben ist das Höchstvernünftige. Der Character des Lebens besteht nämlich darin, daß es sein Bildungsprincip in sich hat, daß es von innen aus, aus sich selbst, aus eignem innern Grund, einem gleichsam freiwillig sich ergießenden Quell sich hervorbildet, daß ein Mannigfaltiges aus seiner eignen innern Wesenseinheit hervorgeht und in ihr sich in Gegenseitigkeit ordnet, in innrer Coincidenz mit einander sich bewegt. Wozu als Zweites dann hinzukommt, daß, da dieser innre Quell ein fortwährend fließender, das innre Princip ein stetig fortwirkendes ist, auch alles Sein des Lebendigen nur Proceß d. h. ein beständiges, eben darum auch ebenso beständiges Vorgehn und Entwerden einschließendes, Entstehen und Werden, mit einem Wort Regeneration ist. Ist es nun Gesetz, Forderung der Vernunft, so ist es also in uns, und wird von uns in die reale Objectivität hineingetragen? Nein, sondern die Vernunft, sofern sie aus dem Gemüth hervorgeht, geht selbst

aus dem Leben oder der innern Einheit mit dem Leben hervor, und insofern sind ihre Forderungen absolut bedingend und gesetzgebend für alles Erkennen der realen Objectivität und für alle Wahrheit in diesem Erkennen. Die Vernunft ist an sich selbst subject-objectiv. Der Verstand ist nur subjectiv. Seine Kategorien, denen er im Denken alles Dasein unterordnet, sind in ihm zwar subjectiv angelegt, und schließen sich in seinen innern bildenden Gesichtspunct eigenthümlich ein, aber in ihm an sich haben sie keine objective Bedeutung. Sie empfangen dieselbe erst durch das constitutive Verhältniß, das der Verstand nach außen, zu der (sinnlichen) Realität hat.

Die Idee des Lebens ist also nicht ein Ideal, sondern sie ist in der That der innre Wesenscharacter alles Daseins, der sich uns durch die Vernunft offenbart, und den wir in der Vernunft auch in allem Dasein wiedererkennen. Alles Wirkliche in sich ist lebendig. Dem Gesetz des Mechanismus gehorcht nur das Alleräußerste, die Abfälle des Processes, seine Praecipitate, in denen der Proceß erloschen ist. Sich die Wirklichkeit an sich und allgemein nach dem Schema des Mechanismus auslegen, ist demnach von vornherein unwahr und unwissenschaftlich. Die ganze moderne Wissenschaft, vorab ihre Führerin, die Naturwissenschaft, unterliegt und erliegt diesem Prädicat. Der verstorbene Physiker G. Kirchhoff, eine der modernen geistigen Koryphäen, hat gesagt: „Das höchste Ziel, was die Naturwissenschaft zu erstreben hat ist die Zurückführung aller Naturerscheinungen auf die Mechanik. Im sog. Organischen wie im Unorganischen ist das Verständniß nicht gewonnen so lange die Zurückführung auf die Mechanik nicht gelungen ist. Vollständig erreicht wird dieses Ziel der Naturwissenschaft nie werden; aber schon die Thatsache, daß es als solches erkannt ist, bietet eine gewisse Befriedigung, und in der Annäherung an dasselbe liegt der größte Genuß den die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften zu gewähren vermag." Solcher Ausspruch wird von den Neueren als eine wissenschaftliche Heldenthat gepriesen, in der That ist er eine Narrheit. Diese Deductionen und Calculationen aus der Idee des Mechanismus zerstören nicht nur Illusionen, wie jene vorgeben, sondern die

eigentliche Wahrheit der Dinge. Was die Neueren Illusionen nennen, ist zumeist Fingerzeig der Wahrheit. Ja das Göttliche tilgen diese Deductionen ganz und gar in dem Bewußtsein des Menschen und in seiner Anschauung der Dinge. Sie entgöttern nicht nur die Welt, sie entgöttlichen sie auch. Alle philosophischen und rationalistischen Anfeindungen der Religion und der in ihr sich aufschließenden absoluten Wahrheit sind nicht so schändlich und so bis zur Tollheit verrückt, als die moderne Naturwissenschaft an sich selber ist. Die alten Naturphilosophen des Reformationszeitalters, von den Neuern, die Schelling's allerdings etwas zu sehr ins Logische hineingerathenen Spuren folgten, die Oken, Steffens, Goethe, Treviranus, C. G. Carus, Wilbrand, Schultz-Schultzenstein, haben die Natur aus der Idee des Lebens zu erklären gesucht. Auch ich habe in verschiedenen Schriften das Gebiet der Naturwissenschaft, soweit ich dessen Thatbestand zu beherrschen vermochte, in diesem Sinne bearbeitet. Einer späteren Zeit wird es vorbehalten sein, auf Grund aller dieser Anfänge und Anregungen das wahre Gemälde des Kosmos auszuführen, das zu bearbeiten, und an dessen Vollendung zu arbeiten, in der That „Genuß" sein wird.

Den innersten Aufschluß des Geheimnisses, die Erkenntniß des wahren Ding-an-sich, empfängt aber die Wissenschaft erst in der offenbarten Religion, in der in dieser sich eröffnenden Anschauung der ewig selber sich aus sich selbst hervorbringenden idealen Urpersönlichkeit, der unendlich productiven Freiheit des absolut sittlichen Selbstlebens d. h. des absoluten Geistes, der in der Natur nur ein stummes Gleichniß von sich außer sich hervorgebracht hat, in der Geschichte aber das eigentlich treibende Princip ist, das durch seine positive Innenwirkung alle und jede humane Entwicklung und fortschreitende Förderung, durch die negative exclusive aber alle Selbstzersetzung und Selbstzerstörung bewirkt, auch den Abschluß dieser Selbstzerstörung in gänzlicher Verwilderung und Verruchtheit noch jedem menschlichen Gefühl abscheulich und grauenhaft machend. Und diese Erkenntniß ist es, die wir vor allem vor den Alten voraushaben, und durch die unser Philosophiren im Vergleich mit

dem antiken auf einen unvergleichlich höheren Standpunct erhoben ist.

Gemeinhin findet man Erkennen nur im Denken. Man vergißt, daß das dem Denken vorausgehende Wahrnehmen, das zwar durch die Sinne, aber ebensowohl aus dem Verstand ist, gleichfalls schon Erkennen, nämlich directes, und zwar dasjenige Erkennen ist, das vom Denken vorausgesetzt wird, ihm gegeben sein muß, wenn überhaupt ein reales Denken zu Stande kommen soll. Das Kind, wenn ihm irgend ein von ihm Geschautes z. B. als Baum bezeichnet wird, umfaßt dann in seiner schon verständig wirkenden, somit die Theile sogleich im Ganzen ergreifenden, und das Zufällige vom Wesentlichen ausscheidenden Anschauung die realen Merkmale, und schließt sie mit der begrifflichen Bezeichnung in sich, in sein Bewußtsein, in einen innern Sinn ein. Von nun an, wenn es einen Gegenstand dieser Art erblickt, erkennt es ihn unmittelbar als Baum. Es nimmt nicht erst seine zerstreuten Merkmale in sein Denken auf, und extrahirt aus deren Betrachtung und Vergleichung das Urtheil, daß der Gegenstand ein Baum sei. Nein, es erkennt den Gegenstand direct als Baum, nimmt ihn als solchen wahr, und wenn es dann urtheilt: Das ist ein Baum — so spricht es nur seine Wahrnehmung aus, spricht aus, was es wahrgenommen hat und was ihm in Folge der Wahrnehmung inne geworden ist. Denn was es wahrnimmt, das faßt es unmittelbar in sich, in sein Bewußtsein; das Wahrnehmen ist seiner innern Folge nach ein innres ideelles in Besitz Nehmen des Gegenstandes; und wessen das Subject von einem Gegenstand inne geworden ist, das spricht es dann in Form eines Urtheils aus. Noch mehr, daß etwas Sinnliches Ursache eines andern ist, oder in welchem Verhältniß sonst eins zum andern steht, ist vor allem directe Wahrnehmung, und ein dahin gehendes Urtheil wird unmittelbar aus der Wahrnehmung oder dem in ihr gefaßten innern Sinn ausgesprochen. Ein Schluß kann hier nicht vorliegen, weil das Verhältniß ein rein gegebenes und thatsächliches ist, und

nichts vorhanden ist, woraus es abzuleiten wäre. Denn wenn wir die stetige Aufeinanderfolge dafür nehmen wollten, so würde damit das Verhältniß in seiner eigenthümlichen Bedeutung selber negirt sein. Das Kind fragt: was ist das — ferner woher, wodurch, wozu. Diese Fragen gehen aus seinem Denken hervor, sein Denken aber aus der Sprache und dem Sprechen, das ihm die Begriffe und die begrifflichen Postulate fertig entgegenbringt. Danach geht das Kind zur besondern Wahrnehmung über und orientirt sich in der Wirklichkeit Mit demselben Verstand bringt es sich diese Verhältnisse zur besondern realen Anschauung und zum Innewerden. Was im Denken Postulate sind, ist im Wahrnehmen, in der directen Beziehung zur realen Welt Aufnahmesinn. Das Denken hat hier die Forderung und Frage, das Wahrnehmen die Antwort, die specielle Erkenntniß.

Denken im eigentlichen Sinne ist Verbinden von Urtheilen, Beziehn von Urtheilen auf einander, Ableiten von Urtheilen aus einander. Urtheilen für sich, einzelnes d. h. nicht aus andern Urtheilen resultirendes Urtheilen ist Elementarfunction im Denken, in der dieses weniger selbst bestimmt, als bestimmt wird; es ist unterscheidende Objectivation eines gegenständlichen oder sachlichen Inhalts des Bewußtseins im Denken. Urtheilen beruht auf Gegensetzen, Unterscheiden, und andrerseits Verbinden des Unterschiedenen mit einander und Beziehung desselben auf einander. Die Einheit und Ganzheit, die in ihre Unterschiede getrennt wird, und durch die diese Unterschiede wieder mit einander verbunden und auf einander in Beziehung übergeführt werden, liegt in dem innern Sinn im Bewußtsein, in dem Sinn, den aus einer gegenständlichen Betrachtung oder einer sachlichen Erwägung heraus das Bewußtsein in sich gefaßt hat. Die erste und unmittelbare Unterscheidung ist die in Form und Wesen oder Inhalt, Einheit und Vielheit oder Besonderheit (der Prädicate, Merkmale). Daraus ergiebt sich die erste Form des Urtheils, in der der Gegenstand nach seinen einzelnen innern Theilen und Eigenschaften bestimmt wird, und die nach dem Schema: Subject, Copula, Prädicat — gebildet wird. Die andre Form bildet sich nach dem Schema: Subject, Prädicat, Object; der Gegenstand als im

Besitz seiner Prädicate gedacht, führt diese nur als Thätigkeit in Bezug auf einen andern Gegenstand heraus.

Denken also fügt dem Inhalt nichts hinzu, sondern setzt nur die Theile und ihre Beziehungen auseinander, sich dabei durchaus durch den Inhalt selber bestimmend. Eben daher muß der Inhalt, soweit er dem Denken vorausgeht, schon eine ihm gemäße, eine verstandesgemäße Gestalt haben. Zu der bloßen sinnlichen Auffassung, falls sie zu unmittelbar an das Denken käme, würde das Denken kein Verhältniß haben, sondern leer nebenhergehn. Das haben die Meisten und vor allem Kant übersehn, daß der Verstand bereits in der sinnlichen Auffassung thätig ist, diese zur verständigen Wahrnehmung aufklärend, also nicht allein in Bezug auf die Dinge mittelbar, sondern auch unmittelbar oder direct wirkt. Sie haben die verständige Ausgestaltung der sinnlichen Auffassung erst im Denken sich vollziehen lassen, und dadurch für die Subjectivität der Verstandesdarstellung, welche sie beweisen wollten, sich günstige Voraussetzungen geschaffen. Denn so ist es ja freilich gänzlich ausgeschlossen, daß die in den Kategorien schematisch dargestellten Verhältnisse an den Dingen selbst aufgefaßt würden und werden könnten.

Der eigentliche Schwerpunct der erkenntnißtheoretischen Untersuchung beruht jedoch in der Entscheidung, die wir in Betreff der *sinnlichen* Auffassung der Dinge finden, ob dieselbe an den Dingen selbst geschehe, oder ob sie auf Grund einer blos subjectiven Bestimmtheit, die wir in uns auf Objectivität zurückführen, rein in uns selber gemacht werde. Letztre Ansicht ist bekanntlich die gemeinhin wissenschaftlich geltende. Bei ihr aber ist das Prädicat unbedingter Subjectivität von unserm *gesammten* Erkennen nicht abzuhalten. Denn ihr zufolge ist aller positive Inhalt, über den wir verfügen, ursprünglich subjective, in uns gebildete Bestimmtheit und Affection, Empfindung wie man es nennt. Von dieser wissen wir nur, daß wir sie nicht selbst gemacht haben, oder vielmehr, wir wissen von ihr nur, daß sie ohne unsre Absicht und unsern Willen in uns entstanden ist. Wenn wir sie den Einwirkungen der Dinge-an-sich zuschreiben, so können wir uns in Bezug darauf auf keine Erfahrung, sondern allein auf einen Schluß berufen, in dem die Dinge-an-sich einen Untersatz bilden, ihn eben damit als

blos theoretische Annahme characterisirend. Vielmehr uns, die wir in unsre Subjectivität eingesponnen sind, und nur diese unsre Subjectivität und ihre subjectiven Zustände und Thätigkeiten wissen und erfahren, uns liegt es offenbar näher, anzunehmen, daß aus einem in uns und nur in uns gegebenen unbekannten Quell und Ursprung jene Bestimmtheiten unbewußt uns hervorgehn und unser Bewußtsein einnehmen. Das „Ding=an=sich" der ersten Kantischen Kritik war also eine Inconsequenz. Wie vielmehr ist unsre moderne Physik und Physiologie im Unrecht, wenn sie das Ding=an=sich sogar beschreiben will, und es als Materie und Bewegung definirt. Denn woher können sie ihren Voraussetzungen zufolge den Begriff von Materie und Bewegung haben, wenn nicht von der „Empfindung", einer subjectiven Bestimmtheit her, die sie zufällig in sich vorfinden, keineswegs aber aus der Erfahrung, die es ihnen zufolge in diesem Sinne nicht geben kann. Was berechtigt sie also, jene für etwas Reales, ja für das eigentlich und einzige Reale zu erklären? Von ihren Voraussetzungen aus ist ja Realität überhaupt nur ein Theorem. Ist es da nicht offenbar sinnlos, noch behaupten zu wollen, dies oder jenes Bestimmte sei das eigentlich Reale. Sodann, wenn also nach jener Annahme das Ding=an=sich in Materie und Bewegung besteht, so müssen natürlich die sog. specifischen Qualitäten der Dinge wie Licht, Wärme, Farbe, Ton u. s. w. allein in uns, in den Qualitäten unsres Empfindens und unsrer Empfindungsorgane beruhn. In uns also, in unsrer Empfindung werden Wellenbewegungen eines sog. Aethers, d. h. einer extrafeinen Materie, die ebenfalls nur theoretische Annahme, bloße Hilfshypothese ist, und weder deductiv noch experimentell nachgewiesen wird, z. B. zur Lichterscheinung, und die bestimmten Unterschiede der Wellenlängen zu den verschiedenen Farbenerscheinungen. Abgesehn aber von der Willkürlichkeit, auf der der ganze Aetherbegriff beruht, woher entsteht uns überhaupt die Vorstellung von Licht, Farbe, Ton rc.? Nicht ganz auf demselben Wege, wie die Vorstellung von Materie und Bewegung? Was berechtigt uns also, jene für subjectiv, diese dagegen für objectiv zu erklären? Haben wir gar nichts als die subjective Bestimmtheit, die Empfindung, so ist beides subjectiv; soll aber eins objectiv sein, so ist kein Grund vorhanden,

nicht auch das andre für objectiv zu halten. Aber auch der consequente Subjectivismus bringt, der eine Lösung? Er zerschneidet den Knoten, indem er einfach alles Erkennen, das entweder objectiv oder nicht ist, schlechtweg negirt. Statt dessen schiebt er das ganz Entgegengesetzte ein, ein wesenloses Imaginiren, und was ihm darin noch Erkenntnißwerth bleibt, beruht allein in der subjectiven Form und deren Gesetzlichkeit. Auch stößt er überall auf innre Unmöglichkeit. Denn mag ihm auch Natur und alles Schicksal als Traum weiter gelten können, so muß ihm doch der Verkehr von Mensch zu Mensch eine sichre Wirklichkeit bleiben. Menschen müssen sich einander kennen und mittheilen; der subjectivisirende Philosoph muß andre Menschen wissen und kennen, von ihnen gekannt werden, sich ihnen mittheilen. Die Natur kann er sich einbilden zu träumen, aber Menschen nicht, die ihm mit gleicher Geisteskraft begegnen. Wodurch aber kennt er Menschen, andre Menschen? Nicht durch dasselbe, wodurch ihm die Natur bekannt ist, durch die sog. Empfindung? Die Bekanntschaft, die er mit andern Menschen hat, ist durchaus sinnlich und sinnlich vermittelt. Die Menschen wirken nicht auf einander von Geist zu Geist, sondern nur in sinnlicher Form und Vermittlung. So ist also der große Philosophie-Professor allein, und alle andern Menschen sind die homunculi, die er sich in der großen Retorte seiner Imagination fabricirt. Aber das geht doch nicht. Denn was sind und wo bleiben dann die Schüler, die Verehrer, die Anbeter — wo der unsterbliche Ruhm? Es ist unmöglich, daß auch dieser nur ein Traum sein könnte. Von den „Empfindungen" nun auf ein äußres Sein zu schließen, sahen wir, ging nicht an. Wohl aber auf ein innres Sein, ein innres Prius, das diese Empfindungen in uns hervorbringe. Alles in Subjectivität aufzulösen, ist Unsinn. Auch der ein äußres Sein leugnet, kann doch eines innern nicht entrathen. Jenes innre Prius, um es überhaupt und verständlich zu benennen, nennen wir es vorläufig das Absolute. Was nun die Empfindung d. h. den bestimmten und verschiedenen Inhalt in unserm Empfinden erzeugt, sollte das den Inhalt nicht auch außer uns und abgesehn von unserm Empfinden hervorbringen können, und wenn, sollte es dann beides, den real objectivirten Inhalt und unser Empfinden oder Auffassen nicht miteinander in Beziehung

setzen? Es ist doch das Sein, die Substanz, das Ding-an-sich schlechthin. Wie sollte es dann mit seinen Wirkungen ausschließlich in das subjective Empfinden, wie nicht vor allem in das Sein gehn? Es geht vor allem ins Sein, und das Empfinden ist nur die Form, in der es das Seiende in sich reflectirt. Wie es dann in seinen Seinsentwicklungen sich unmittelbar unendlich differenzirt und individualisirt, so differenzirt und individualisirt es sich auch in den Formen, in denen es das Seiende in sich reflectirt. Die absolute Substanz, an sich indifferent, hat zwei Attribute: Ausdehnung und Denken, Reales und Ideales, Natur und Geist, und in ihren Attributen geht sie unmittelbar in unendliche Differenzirung und Individualisirung über. Die verschiedenen Naturen sind nur die verschiedenen Existenzarten der Natur, die modi dieses einen Attributs, wie die verschiedenen Geister die verschiedenen Erkenntnißarten des Geistes, die modi dieses andern Attributs der absoluten Substanz. Geist ist Reflexion-in-sich eben von demjenigen, was Natur genannt wird. Geist und Natur verhalten sich wie Innres und Aeußres derselben absoluten Substanz. Geist und Natur sind dasselbe, nur in andrer Beziehung. So ungefähr gestaltet sich das Bild von jenem abstracten Ausgang (des Absoluten) aus consequent. Wo aber bleibt hier die Freiheit, wo die persönliche und individuelle Verantwortlichkeit? Der Geist soll nur Form sein, das Ideale (eigentlicher: Ideelle) gegenüber dem Realen. Das Wesen des Geistes besteht dagegen erfahrungsmäßig darin, Persönlichkeit und Freiheit, selbständige Initiative zu sein. Hier aber sind nur einzelne zufällige Bewußtseinsfigurationen, welche nur die Zuschauer der göttlichen Komödie des Weltprocesses sind; und dieser Weltproceß ist ebenso wie sie nur durchaus nothwendig bestimmte Selbstentwicklung der absoluten Substanz. Die Thatsache und Forderung der Freiheit aber besteht, so wohl wie die des Erkennens. Beide sollen erklärt werden, und man erklärt sie nicht, wenn man sie einfach ausstreicht und sagt, es gebe keine Freiheit, kein Erkennen. Wir sehen übrigens hier nebenbei, wie sehr es den Neuern an Einsicht mangelt, wenn sie, die Systeme von Schelling und Hegel, welche doch nur die nothwendigen Folgerungen ausführten, für Abirrungen erklärend, die Philosophie auf Kant zurückführen wollen. Das Kantische System

ist ein künstliches juste-milieu, eine Verschleierung der Pointen, eine Umgehung der wahren Probleme in unendlich gewundenen und in einander geflochtenen abstracten Constructionen. Es characterisirt sich durch die Scheu vor dem Princip und der principiellen Consequenz, statt dessen treibt es sich in lauter einzelner logischer Consequenzmacherei herum. Sowohl im Sittlichen wie im Wissenschaftlichen ist es nur aus Stücken, nicht aus dem Ganzen — aus äußern Beziehungen, nicht aus dem innern Vollsinn gearbeitet. Das stimmt allerdings ganz zu den Neuern, die auch alles Ganze nur aus den einzelnen und äußerlichen Theilen herstellen wollen, und keiner andern Weise als solcher fähig sind.

Es giebt, wie wir sahen, zweierlei Erkennen, ein unmittelbares, directes oder reales, und ein mittelbares, indirectes oder ideelles. Jenes hat es mit den Gegenständen selbst, dieses mit der Vorstellung von den Gegenständen (der innern Reproduction derselben) zu thun. Zu jenem ist die sinnliche Auffassung, die wir hier zunächst zu erklären haben, zu zählen. Wenn zu der sinnlichen Auffassung das verständige Bewußtsein tritt, sie in den verständigen Gesichtspunct aufgenommen wird, so wird sie zur Wahrnehmung. Alles aber, wovon wir wissen, haben wir eigentlich entweder aus Wahrnehmung oder doch mittelst Wahrnehmung; aus Wahrnehmung, wenn es ein rein Sinnliches ist, — mittelst Wahrnehmung, wenn das Sinnliche doch Gestalt und Mittel ist, worin ein Andres, das nicht sinnlich ist, sich uns mittheilt. Daß wir Kenntniß von etwas erhalten könnten auf anderm Wege, als dem der Wahrnehmung, also auch der sinnlichen Auffassung, davon ist hier (als wenn, doch von aller allgemeinen Anwendbarkeit ausgeschlossen) ganz abzusehn.

Um nun hier die sinnliche Auffassung zu erklären, gehen wir von einer allgemeinen Betrachtung aus. Zunächst unterscheidet sich ja in Bezug auf Erkennen das, was erkennt, das Subject, und das, was erkannt wird, das Object. Erkennen geht aus einer Verbindung dieser beiden hervor, es ist ihr gemeinsames Product, oder vielmehr es ist das Product des Subjects aus dem Object und mittelst des Objects. Subject und Object bezeichnen sich an sich selbst als Gegensätze. Insofern aber beide zusammen

nöthig und betheiligt sind, damit Erkennen hervorgehn, und dieses (das Erkennen) Resultat eines innern Vereinswirkens von beiden ist, kann der Gegensatz, der zwischen ihnen besteht, auch kein absoluter, sondern nur ein relativer sein, d. h. die Einheit des Lebens ist in ihnen in entgegengesetzte Entwicklung auseinandergegangen, sowie Mann und Weib als entgegengesetzte Entwicklungsformen des Einen menschlichen Naturorganismus anzusehen sind. Dieselbe Natur ist im Object als Wesen und Inhalt, im Subject als Form dargestellt, den Inhalt aufzufassen, und ferner, ihn in sich, in der bloßen Form, zu reproduciren. Object und Subject sind also Eines und Dasselbe, nur jedes in andrer Art und Beziehung; dort als Wesen, hier als Form — dort reell, hier ideell. Durch diese entgegengesetzte Gleichheit von Subject und Object ist Erkennen vor allem zuerst bedingt. Damit Erkennen zu Stande komme, muß das Subject auf subjective Weise, also der Form nach, ebenso bestimmt sein, wie das Object auf objective Weise, dem realen Wesen nach. Das ist ein durchaus allgemeines Gesetz, daß Gegensätze, um zu einem gemeinsamen Ergebniß sich zu ergänzen, nur der Art nach, nicht dem Wesen nach, entgegengesetzt sein müssen. Und dadurch allein wird ein Product, durch entgegengesetzte Entwicklung des Einen Wesens. Das an sich nur Eine ruht in sich und producirt nichts. Daher ist auch schon von Alters her gesagt worden, daß Erkennen auf Aehnlichkeit (des Erkennenden mit dem Erkannten) beruhe, und so hat man auch Erkennen und Zeugen verglichen, und ein alter Sprachgebrauch bezeichnet den Zeugungsact als Erkennen resp. Erkanntwerden.

Nun aber ist das Object immer ein unendlich Besondres und Wechselndes. Ein Besondres ist allerdings auch das Subject, sofern es die Subjectivität dieses einzelnen invid uellen Organismus ist. Sofern aber das Subject erkennen, sofern es das unendlich Besondre und jedes in seiner Besonderheit auffassen soll, insofern darf es nicht auch an sich selbst besonders bestimmt sein, es muß vielmehr an sich selbst gleich bezüglich zu allem, und zu jeder Besonderheit bestimmbar, daher auch in keiner Besonderheit vorher ausgeprägt sein — kurz es muß in sich eine durchaus indifferente oder identische Verfassung haben. Als wollend, handelnd, fühlend ist es individuell, als erkennend aber generell, d. h. in

dieser Beziehung hat es nicht seine besondre Qualität, sondern es hat die Qualität des Elements, aus dem alle Besonderheit der Objecte wie der Subjecte sich entwickelt. Es hat aber diese Qualität nicht activ, sondern nur passiv (materiell). Denn das Element, das allgemeine Wesen kann nicht anders Function des Individuums werden, als indem es in ihm passive Disposition wird. Insofern verhält sich also das Subject an sich und unmittelbar auch völlig passiv. Es ist allein von sich aus keiner Action auf das Object fähig; unmittelbar und für sich kommen Subject und Object nie zusammen, soweit ist also kein Erkennen möglich. Es muß somit ein Drittes hinzukommen, das sie gegen einander erregt und mit einander verbindet. Gegensätze kommen überhaupt nur zusammen durch die Einheit, deren entgegengesetzte Entwicklungen sie sind, sowie ein Urtheil in der Verbindung (Copula) seiner entgegengesetzten Pole (Subject und Prädicat) nur zu Stande kommt durch die zu Grunde liegende Einheit des innern Sinns. So muß also jenes Dritte, das zum Erkennen noch erfordert ist, eben jenes Element, jenes allgemeine Wesen sein, aus dem der Gegensatz von Subject und Object, wie auch in alle unendliche Besonderheit der beiden hervorgehn. Und wenn das Subject in seiner generellen oder identischen Disposition die Fähigkeit, die Anlage und Unterlage zum Erkennen hat oder ist, so ist es eben nur das generelle Wesen selbst, das diese Anlage in Action setzt, in dem sie zu positiver Erkenntnißkraft wird. Unter diesen Voraussetzungen nun vollzieht sich das Erkennen selbst wie folgt. Durch das allgemeine Element, das Subject und Object umfaßt, in dem sie wesen, wird zuerst das Object in das eben durch dasselbe Element in erregten reizbaren Zustand versetzte Subject eingeführt, d. h. das Subject wird mit der Besonderheit des Objects bestimmt, inficirt. Hierdurch wird die specifische Verähnlichung hergestellt, durch die eine speciell bestimmte Bezugnahme bedingt ist. Sodann geht in und mit demselben Element vermöge des bestimmten Eindrucks, den das Subject vom Object in sich hat, das Subject auf dieses Object, wie es außer ihm an sich selber ist, activ heraus, und bezieht es nun auf sich, subjicirt es sich — und dies eben ist das directe Erkennen wie es in der sinnlichen Auffassung sich vollzieht. Exemplificiren wir auf das Auge und das Sehen. Das

von dem Gegenstand reflectirte Licht, in das Auge fallend, schlägt sich in ihm zu einem Bild des Gegenstandes nieder, zu einem innern Abbild und Spiegelbild alles dessen, was in dem Gegenstand dem Element des Lichts angehört oder von ihm umfaßt wird, also seiner Gestalt und seiner Farbe wie der allgemeinen räumlich-körperlichen Verhältnisse. Damit ergiebt sich für das Auge eine Richtung und Anziehung auf den Gegenstand hin. Dieser Richtung folgend wendet sich dann das Auge in der bestimmten Begrenzung und Umschreibung seines innern Lichtbildes auf den Gegenstand heraus, es gebraucht die so begrenzten und geformten Lichtstrahlen gleichsam wie Fühlfäden, durch die es nun den realen Gegenstand in allen seinen Linien und Farbennuançen erfaßt und auf sich zurückzieht — und hiemit erblickt es den Gegenstand und betrachtet ihn. Wo sich mit dem Sehen nicht Aufmerksamkeit verbindet, d. h. wo das Sehen nicht in dieser Richtung auf das Object concentrirt, sondern zerstreut und flüchtig ist, oder wo gar diese der Einwirkung des Objects auf das Subject entsprechende Gegenwirkung des Subjects gar nicht eintritt, sondern es nur beim bloßen Spiegeln des Gegenstandes im Auge bleibt, da entstehn im Bewußtsein nur unklare Fassungen, oder gar nur mehr oder weniger dunkle Stimmungen, die in der Erinnerung nur unvollkommen oder gar überhaupt nicht in Objectivirung zurückgeführt werden können. Je reiner und vollkommner ferner der Gegenstand sich im Auge abmalt, um so vollkommner wird derselbe auch gesehn. Ergiebt sich in dem Bild im Auge eine Verschiebung, so sieht das Auge, da es ja eben nur in und mittelst jenes Bildes sieht, den Gegenstand in derselben Verschiebung. Ist das Auge degenerirt, ist in ihm die reine Indifferenz in Bezug auf räumliche Verhältnisse und Farbe gestört, so muß sich danach auch das Bild im Auge modificiren, und wie dieses modificirt wird, so wird der Gegenstand außer dem Auge gesehn. Aber der Eindruck selbst, das ins Auge fallende Licht vom Gegenstand und das Bild im Auge ergiebt das Sehen nicht, sondern ist nur die Bedingung, der Reiz und das Mittel zum Sehen, welches Sehen eben dadurch ist, daß es den realen Gegenstand erfaßt. Bei der vulgären Ansicht haben Begriffe, wie Blick, Anblick, Erblicken, Gewahrwerden, gar keinen Sinn.

Stellen wir hier noch einige (zum großen Theil übrigens bereits in früheren Schriften von uns ausgeführte) Gründe zusammen, welche gegen die vulgäre Ansicht und für die unsre sprechen:

1) Sonst nimmt der Organismus und nimmt jedes Organ desselben keine Einwirkung von außen auf, ohne auf dieselben zu reagiren; diese Reaction ist durch die besondre Natur und Function des Organs im Verhältniß zu der äußern Einwirkung bestimmt und spricht dieselbe in sich aus; sie, diese Reaction, nicht der Eindruck, ist eigentlich der Effect, den ein Aeußres in einem Organischen hervorbringt. Z. B. die Erkältung besteht nicht in einer partiellen und lokalen Abkühlung und Herabsetzung der Blutwärme, sondern vielmehr in der durch diese hervorgerufenen sei es lokalen sei es auch allgemeinen abnormen Steigerung der Blutwärme und der dadurch bedingten Secretion, wodurch eben der Organismus das in ihn eingedrungene Fremde wieder zurück-, wieder nach außen treiben will. So lange die äußre Einwirkung nicht derartig ist, daß sie überhaupt das Leben im Organ oder im Organismus tödtet, besteht der Effect, den sie im Organischen hat, stets in der Gegenwirkung des letztern, die durch sie hervorgerufen wird. Einzig und allein in den Sinnen, z. B. namentlich im Auge, an dem sich die Erscheinungen am deutlichsten ausprägen, und das überhaupt der vornehmste Sinn ist, soll keine Gegenwirkung von Seiten des Organs stattfinden, für das Organ alles mit dem Eindruck, mit dem Reiz erledigt sein. Das ist nicht möglich. Auch im Auge bedingt die Einwirkung eine Gegenwirkung, in der sich die specielle Function des Auges ausspricht.

2) Das mechanisch oder electrisch gereizte Auge sprüht Licht. Das Auge also hat die Qualität des Lichts, es ist lichthaft. Es ist somit dazu disponirt im Licht zu sehn oder überhaupt zu sehn. Mehr läßt sich aus diesem Vorgang nicht schließen. Denn zwar das Licht, das vom gereizten Auge sprüht, wird von dem Auge, von dem es sprüht, gesehn, es sieht's aber kein ander Auge, und ebensowenig kann dasselbe Auge, von dem es sprüht, in diesem Lichte irgend etwas andres sehn. Das Licht also, das das Auge in sich hat, und unter besondern Umständen auch hervorbringt, ist lediglich subjectiv, spectral, irreal. Es ist also unsinnig, aus

dieser Lichthaftigkeit des Auges, durch die es eben nur befähigt ist, äußres Licht aufzunehmen und in ihm zu sehn, zu schließen, daß Licht die specielle und alleinige Energie des Auges sei, durch die qualitätslose Materie und Bewegung im Auge als Licht erscheine.

3) Wenn aber dem Auge seine pathologische Bestimmtheit sofort zu einer und zwar nur in ihm und für es erscheinenden Objectivation und Vision wird, so beweist das ja eben, daß das Auge an sich auf Objectivität oder darauf angelegt ist, von jedem Reiz aus sich in ein objectives Verhältniß zu setzen. Ist die Reizung eine blos subjective, so erfolgt nur subjective Erscheinung; ist dieselbe aber die der Natur und natürlichen Richtung des Sinnes entsprechende real objective Reizung, das vom Licht im Auge gemalte Bild des Gegenstandes, so führt die Gegenwirkung des Auges dasselbe auf den realen Gegenstand zurück.

4) Wenn das Auge in sich (nicht außer sich) Lichtfunken erzeugt, so geschieht dies dadurch, daß es durch eine gewaltthätige Einwirkung in sich in einen Zustand krankhafter Erregung gesetzt ist. Eine krankhafte Thätigkeit, sofern sie krankhaft ist, kann für die normale, die natürliche Funktion eines Organs nicht maßgebend sein. Sinne an sich sind nicht productiv, sondern nur receptiv und durch Reception activ; ihre natürliche Function ist, die Gegenstände in sich aufzunehmen, und dadurch außer sich aufzufassen.

5) Wenn Licht und Farbe die specifische Energie des Auges, wie Ton des Gehörs, Wärme des Gefühls u. s. w., die gegenständliche Welt aber nur Materie und Bewegung sein soll, so verlangt man mit Recht eine Erklärung darüber, wie, da Sinne doch auch nur Theile und Entwicklungen derselben Real-Welt sind, in sie diese von dem Realcharacter der Welt so unbedingt differenten Bestimmungen kommen? Diese Erklärung kann nicht anders gegeben werden, als indem man auf ein Unbekanntes zurückweicht, worin diese differenten Bestimmungen schlechtweg vorausgesetzt werden, indem man die genetische Sacherklärung, die gefordert wird, durch ein bloßes Schema ersetzt.

6) Daß ein Licht nicht nur in das Auge ein-, sondern auch von dem Auge ausgeht, erhellt auch aus der oft zu machenden

Erfahrung, daß Vorübergehende oder Vorausgehende, denen wir starr nachblicken, sich plötzlich umzusehn pflegen, und sofort mit ihrem Blick dem unsern begegnen.

7) Nie hat schließlich ein aus angeborner Blindheit Sehendgewordener auch im ersten Blick, den er in die Welt that, die Gegenstände verkehrt, sowie sie sich im Auge spiegeln, gesehn; er sah sofort sie aufrecht. Daraus geht auf das Entschiedenste hervor, daß die Reduction des subjectiven Eindrucks auf die Objectivität nicht eine blos innre des Subjects, sondern in der That eine objective, ein Zurückgehn auf den realen Gegenstand selbst ist. Denn sonst müßten ja die Gegenstände diesem Blindgebornen bei seinem Sehendwerden anfangs so erscheinen, wie sie im Auge sind, also verkehrt, und erst allmählig könnte das begleitende (aus unsrer eignen aufrechten Position hervorgehende) Gefühl sich in das Sehen eintragen und sich demselben einbilden.

Im sinnlichen Auffassen und Wahrnehmen sind Subject und Object außereinander, und das Element oder allgemeine Wesen kommt als selbst sinnlich ebenfalls von außen hinzu. Wo aber der Gegenstand schon Besitz des innern Bewußtseins ist, aus diesem erinnert wird, und so das Erkennen sich als innres im Innern vollzieht, da ist das Allgemeine auch Innres, dem Subject Innres, ihm nicht der Zeit, sondern dem Wesen nach Vorausgehendes, innres Prius, innre Voraussetzung und Grundlage des Subjects. In keinem Erkenntnißkreis ist vom Subject für sich allein aus Erkenntniß möglich. Nur in der schlechthinnigen innern Wesenseinheit als Constructionsform kann das Subject im Verstand sich die Erfahrung bilden, und gegebenen Inhalt in Begriffen auslegen; nur in derselben als Wesen vermag es in der Vernunft die Erfahrung und ihre Daten in ihrem innern bedingenden Wesen zu begründen und zu erklären, welche Aufgabe jedoch erst dann wahrhaft und völlig erfüllt wird, wenn diese innre Voraussetzung der Vernunft durch die im Gemüth sich erschließende Wirklichkeit derselben, die lebendige Gottheit, belebt, characterisirt und individualisirt wird. Gott, der nicht außer uns in der Welt, sondern in uns, und der reale Ursprung unsres geistigen Lebens und Bewegens ist, ist eine perennirende Quelle von Ideen und Aperçu's, die alle, auch da, wo sie der Wirklichkeit nicht ent-

sprechen, doch an sich selber wahr, nämlich geistig bedeutend sind. Denn in der Bedeutung liegt die Wahrheit, nicht im Sein.

Die Substanz der Erfahrung ist schon durch die Wahrnehmung gegeben. Ausgeführt und fixirt wird die Erfahrung im Denken, indem hier das aus der Wahrnehmung in's Bewußtsein Gefaßte, Innegewordene, in festen Begriffen, in bestimmten Urtheilen ausgeprägt entwickelt und analysirt wird. Alle Erkenntniß ist Erfahrung und aus Erfahrung. Apriore Erkenntniß giebt es nicht, nur Erkenntnißpostulate. Solche bringt die Vernunft durch ihre innre unmittelbare Einheit mit dem Leben mit sich, durch den Gegensatz des blos verständigen Erkennens sich ihrer bewußt und gewiß werdend. Der Verstand, das verständige Denken gewinnt sich selbst und seine Postulate aus der Sprache. So hat er sie auch dem speciellen Wahrnehmen und jeder denkenden Bearbeitung eines bestimmten Gegenstandes voraus. Auf keinen Fall aber wird er rein aus sich selbst sich ihrer gewiß. Sondern da seine Natur nur subjectiv und formal ist, durchaus auf äußre Objectivität angewiesen, und nur durch die directe Wahrnehmung mit Objectivität verbunden, so kann er oder sein Denken sich dieser seiner Postulate nur gewiß werden und sich dieselben objectiviren, sofern es, dieses Denken, sie sich aus dem Wahrnehmungsinhalt verinnerlicht, sie aus diesem heraus abstrahirt und schematisirt, und nun als solche Schemata jenem voraussetzt und zu Grunde legt. Durch solche Abstraction entsteht Mathematik. Ehe das Gesetz, daß die grade Linie der kürzeste Weg sei, ausgesprochen wurde, ist unendliche Male durch Wahl dieser kürzeste Weg genommen worden. Es geschah dies aus einem innern Gefühl oder Instinct, in dem der Mensch unmittelbar mit der Welt eins war und nach ihren Gesetzen handelte. Darauf kam der Verstand, analysirte, beobachtete, abstrahirte. Und als nun einmal die Anfänge und Grundlagen gefunden waren, war es leicht, aus diesen heraus weiterzukommen und in's Unendliche fortzuschreiten. Denn die Wirklichkeit ist begrenzt, die Theorie des Abstracten aber ist unbegrenzt. Nun kann gefragt werden, inwiefern dann der Mathematik Allgemeingültigkeit und gesetzliche Kraft zukomme. Darauf ist zu antworten, daß das Allgemeine und die Abstraction nicht auf der blos negativen

Operation des Abziehens oder Ausschließens des Einzelnen und Besonderen beruht, sondern vielmehr auf der Erhebung desselben in den Gesichtspunct des Absoluten und in seine Potenz, als worin sofort in dem einzelnen Fall die innre Einheit der Einzelfälle, das allen gemeinsame Wesentliche ergriffen wird. Damit ist Allgemeingültigkeit und gesetzliche Kraft gegeben, und empirische Vollständigkeit kommt nicht in Betracht.

Die sinnlich erscheinende Natur ist der erste und nächste Gegenstand des Erkennens. Ein andrer aber ist die Geschichte, d. h. die, welche wahrhaft Geschichte, ein zu vernünftigem Zweck organisch gedeihendes Geschehen ist, — nicht Reihen zufälliger äußrer Begebenheiten, wie sie sich mit und durcheinander bunt und doch einförmig fortwälzen, sondern die in sich selbst begründete und bestimmte Entwicklung des humanen Bewußtseins und Lebens der Menschheit. Hier tritt uns in sinnlicher Gestalt und Vermittlung ein übersinnlicher Inhalt entgegen. Wenn wir nun in Bezug auf die Naturerscheinungen, wie sie thatsächlich sind und thatsächlich zusammenhängen, auf den empirischen Weg angewiesen sind, und auf diesem Wege dem Gegenstand vollständig genügen, so ist dieser Weg den humanen Erscheinungen, den Erscheinungen der Culturwelt gegenüber völlig unzureichend. Werden letztre empirischer Forschung und empirischen Maßstäben unterworfen, so werden sie damit als solche in dieser ihrer Eigenthümlichkeit als Cultur- oder geistige Erscheinungen negirt, und ebenfalls nur zu Naturerscheinungen umgeprägt. Culturerscheinungen sind ihrer innern Wesenheit und wesentlichen Wirksamkeit nach metaphysischen Characters, und erfordern durchaus philosophische Behandlung. So ist empirische Religionswissenschaft eigentlich eine contradictio in adjecto. Empirie ist bei der Religionswissenschaft nicht mehr betheiligt, als daß sie die Daten sammelt. Solche Datensammlung, zu der nicht mehr als Philologie erforderlich ist, kann nicht Wissenschaft genannt werden. Schon die Sichtung der Daten, die Scheidung der wesentlichen von den unwesentlichen, der echten von den falschen, diese durchaus nur vorbereitende Operation, ist nicht ohne Philosophie d. h. nicht ohne Gefühl und Einsicht des innern Wesens und Geistes möglich. Wir werden hier unmittelbar durch die Natur der Erscheinungen selbst auf einen Weg geführt,

sowohl durch die Gesetze der Empirie wie durch diejenigen der Logik und Methodik uncontrolirbar, der also nicht gemein oder allgemein, sondern individuell d. h. durch eine persönliche Disposition des Menschen bedingt ist. Wer sich nicht zu dem mit dem religiösen Glauben coincidirenden Vernunftglauben erhoben hat, daß hinter oder auch über dem Sinnlichen ein Nicht- oder ein Uebersinnliches ist und wirkt, und wer sich in seinem innern Sinn nicht mit diesem Uebersinnlichen als dem eigentlichen Wesen und Leben der Culturerscheinungen in Conspiration gesetzt hat, der ist völlig unfähig zur Behandlung der Cultur- und Religionsgeschichte, ja selbst unfähig, eine wirklich sachliche Bearbeitung derselben zu verstehn und zu würdigen. Es ist seine eigne Blindheit und Bornirtheit, wenn er dieselbe abenteuerlich und phantastisch findet.

Alle Erkenntniß ist Erfahrung und aus Erfahrung. Aber, sowie um an den sinnlichen Dingen wahrzunehmen, was an ihnen als solchen, als sinnlichen, wirklich objectiv ist, das Subject in einen höhern als den sinnlichen Gesichtspunct, nämlich in den Gesichtspunct des Verstandes gerückt werden muß, und zu den Sinnen noch dieses höhern Organs, des Verstandes, bedarf, ebenso muß nun wiederum das sinnlich-verständige Subject in einen höhern Standpunct gerückt werden, um von dem Realen außer uns eine solche Auffassung zu gewinnen, solche Erfahrung zu sammeln, daß dieselbe sich unmittelbar in Bezug auf Wesen und innre Bedingungen fruchtbar erweist. Die bloße verständige Auffassung, deren Inhalt im Denken nur analysirt und construirt wird, zeigt uns nur das Aeußre der Dinge, ihre Erscheinung; wir setzen nothwendig ein innres Bedingendes voraus, aber dasselbe liegt uns hier vom Verstand aus ganz hinter der Erscheinung, gleichsam das Anderssein derselben, und ist uns das unbekannte X, von dem wir voraussetzen, daß es ist, aber ehrlich und ohne Taschenspielerei und Täuschung nichts darüber, was es ist, bestimmen können. In jener höhern Auffassung dagegen ist uns solcher Gegensatz von Erscheinung und Wesen, solches Auseinandersein dieser beiden gänzlich vergangen — es tritt nun vor uns und theilt sich uns mit die Sache, die lebendige und individuelle Totalität, die das Innre und Wesen nicht hinter dem

Aeußern hat und verbirgt, sondern in und mit diesem hat und zeigt. Indem wir in die Sache, in die ganze lebendige Individualität eines Seienden eingehn, so geht diese wieder in uns, in unserm Erkennen auf; die Erkenntniß ist der Blitz des Bewußtseins, der von dem innern Einleben der Sache in uns aufgeht.

Denken im eigentlichen Sinn, fanden wir schon oben, ist nicht sowohl Verknüpfen von Begriffen als Verknüpfen von Urtheilen aus einander. Das erste Urtheil, von dem diese Entwicklung ausgeht, wird unmittelbar hervorgebracht Es ist einmal Wahrnehmungsurtheil, aus einem durch Wahrnehmung Innegewordensein eines äußern Gegenstandes hervorgehend. Es ist dann auch Vernunfturtheil, nicht die äußre empirische Wirklichkeit, sondern die innre Sachlichkeit und Wesentlichkeit aussprechend. Mit diesem ist Philosophie gegeben. Ein Gegebenes wird in die innre Empfindung des Gemüths aufgenommen, damit wird es verinnerlicht, vergeistigt, geistig erregt, das Sachliche und Wesentliche entwickelt sich in ihm, schließt sich in uns in einen innern Sinn ein, und dieser spricht sich unmittelbar in einem apodictischen Urtheil — dem Aperçu — aus. Danach kommt der Verstand, dieses Erkenntnißurtheil in einer Reihe von Folgeurtheilen auszuführen, zu entwickeln und zu begründen. Ein Urtheil nun, das eine Wahrnehmung oder eine Erkenntniß ausspricht, ist an sich immer logisch. Die Forderung logisch zu denken, bezieht sich somit nur auf die aus jenem zu entwickelnde Folge und Reihe von Urtheilen. Da diese aber nicht die Erkenntniß machen, sondern dieselbe nur näher nach ihren speciellen Bedingungen und besondern Momenten auswickeln, so schließen auch einzelne logische Mängel und Fehler keineswegs den philosophischen Gedanken-Werth aus. Die Logik bezieht sich nicht auf den Gedanken, sondern nur auf seine Auswicklung, und auch in dieser Urtheilsfolge mehr auf ihre formale Verbindung als auf den inhaltlichen Zusammenhang. In der sichtbaren Verbindung oder Verbindungslosigkeit und Sprunghaftigkeit der Urtheile wirkt noch ein unsichtbarer Zusammenhang, der sich auf die innern Beziehungen der entwickelten Gedankenelemente zurückführt. Logische Mängel und Fehler erschweren die Verständigung, aber heben nicht den Sinn, seine Bedeutung, seinen Wahrheitswerth auf. Die Logik bildet oder

bedingt nicht die Substanz der Wissenschaft. Zwar will man in der Wissenschaft die apodictischen Urtheile nicht leiden. Man schreibt vor, es sollen zuvor alle Möglichkeiten dargestellt, mit einander verglichen, gegen einander und die äußern realen Umstände abgewogen werden — es sollen zuvor alle einzelnen Momente des Gedankens wie der Erfahrung auseinander gereiht, mit einander combinirt, zu einem Schluß gebracht werden — und die Erkenntniß soll erst zuletzt aus diesem discursiven Fortschritt gewonnen werden. Wenn es so recht ist, dann allerdings hängt von der Logik alles ab. Allein nach dieser Vorschrift läßt sich keine lebendige Erkenntniß gewinnen, es sei denn, daß diese schon vorher vorhanden und der discursive Weg somit nur eine Form der Darstellung und Verständigung wäre. Wir erfahren das an uns selbst, sofern etwas unmittelbar nach dieser Vorschrift oder auf diesem Wege Dargestellte ganz und gar keine Evidenz für uns hat, und wir dasselbe, um diese für uns durchaus nothwendige Evidenz, das innre, intensiv gefaßte Verständniß, zu schöpfen, erst auf einen unmittelbaren und naiven Sinn und Ausdruck zurückführen müssen. Es ist aber auch an sich klar, daß das Ganze nicht aus seinen vereinzelten Theilen, und das Sachliche und Wesentliche nicht aus den Elementen des äußerlich Gegebenen abgeleitet werden kann. Ein Höheres kann nie als Untersatz aus einem Schluß hervorgehn, dessen Obersatz ein Niedereres ist; was sich aus dem Schluß ergiebt, ist immer von derselben Art, wie das, was die Grundlage und Voraussetzung des Schlusses bildet. Das, wendet man ein, mag von dem deductiven Schlußverfahren gelten. Es giebt aber ein andres Ableitungsverfahren, das inductive oder discursive, um dieses handelt es sich, und mit ihm verhält es sich anders. Ich leugne dies entschieden. Auch die Induction, als nicht nur der Darstellung und Verständigung dienend, sondern selber inventiv sein sollend, ergiebt nichts Neues und Höheres. Aus den einzelnen Theilen kann immer nur eine Verbindung, Combination der Theile, und zwar eine mehr oder weniger subjectiv bestimmte Combination hervorgebracht werden; man kann die Theile alle fein säuberlich „in der Hand haben", fehlt aber „das geistige Band", das in ihnen und verborgen ist, so bringt man es niemals zu mehr, als zu künstlichen Systemen.

Aus den Elementen des äußerlich Gegebenen kann immer auch nur wieder Aeußres gewonnen werden; und das Resultat bleibt nicht minder ein äußerliches, wenn es auch durch den Verstand die Form des Allgemeinen angenommen hat. Der Verstand, wenn er das derb Reale auf die Form des Geistigen gebracht, es in ein Schema, eine logische Zusammenfassung eingeführt hat, meint damit dessen Geist eruirt zu haben; und wenn er das Einzelne und Verschiedene des Realen in die Potenz des Allgemeinen, des abstract Allgemeinen erhoben hat, so meint er damit die Offenbarung des (an sich doch immer concreten) Innenwesens erhalten zu haben. Es kann nicht aus den Theilen auf das Ganze, aus dem Aeußern auf das Innre geschlossen werden, sondern nur mittelst jenes auf dieses. Es sind also noch besondre Voraussetzungen erforderlich. So geben in der That in der modernen Wissenschaft gewisse Hypothesen und theoretische Annahmen, die nur nach äußerlicher und subjectiver Scheinbarkeit gebildet sind, ihr diese Voraussetzungen. An sich betrachtet sind dieselben absurd; sie erhalten Gewicht und Annehmlichkeit eben nur durch ihre enge Verbindung und Verklitterung mit dem Thatsächlichen; indem man sie vorher in die Thatsache hineinlegt, ihnen zu Grunde legt, und nun aus den Thatsachen, in ihnen verkörpert, wieder herauszieht, giebt man ihnen den Schein faßbarer Realität.

Machte nur die Logik zum Weisen und Wissenden, so würden wir einen Geist wie Hamann einfach für verrückt erklären müssen. Er reiht Gedanken unmittelbar an Gedanken und knüpft sie durch Beziehungen aneinander, die verschwiegen in seinem Sinn liegen. Er verknüpft das Entfernte miteinander, und schließt es in Eine Verbindung ein; zwischen scheinbar Widersprechendem und Conträrem finden sich in seinem Geist Beziehungen, durch die er sie zu einem thätigen und wirkungsvollen Ganzen vereinigt. Hier muß nun der Leser auswickeln, trennen, specialisiren, combiniren, und es wird sich ihm dann nicht nur ein vernunft-verständiger Zusammenhang ergeben, sondern nebenbei wird er auch die reichsten gedankenschöpferischen Anregungen empfangen. So auch der Dichter, der doch auch der Gedanken voll sein muß, nicht in leeren bedeutungslosen Bildern spielen darf, was würde es mit ihm, wenn er durchaus logisch verfahren wollte? Die Logik

zerstört die Dichtung, macht den Dichter impotent. Aller Hauch der Poesie vergeht, wenn in der Dichtung die Gedanken nach A B C, a b c, α β γ ausgereiht werden. Der Dichter verfährt als solcher unlogisch. Dennoch haben seine Entwicklungen organischen Zusammenhang, aber der Zusammenhang ist der unsichtbare des Gedankens, nicht der sichtbare der Form des Gedankens. In der philosophischen Wissenschaft muß allerdings, sofern sie vollendet sein soll, der Gedanke auch in die correcte Form gefaßt sein. Aber der Gedanke, der Erkenntnißgehalt bleibt doch stets das Erste und die Hauptsache, und die Form bedingt nicht den Gedanken, den Gehalt, sondern vielmehr der Gedanke muß die Form, den formalen Zusammenhang seiner Auswicklung bestimmen. Wer nichts weiter als logisch denken kann, mit dem ist es nicht weit her, der kann in der Philosophie höchstens Handlangerdienste thun. Mit aller logischen Kunst bringt man keine lebendigen fruchtbaren Gedanken hervor. Die Logik an sich ist durchaus impotent. Die größte logische Schärfe, Deutlichkeit und Bestimmtheit entbindet Niemanden von der Schmach, ein seichter und oberflächlicher Denker zu sein. Und wer allzu großes Gewicht auf diese Logik des Denkens legt, und diese vor allem zum Ziel seines Strebens macht, der wird sich einer formalisirenden d. h. entleerenden Wirkung auf seine Gedanken nicht entziehen können; ja von vornherein wird es ihm wohl an Fülle und Tiefe der Gedanken fehlen; denn wer rechte gedankenschöpferische Kraft hat, der nimmt solche Tendenz gar nicht an; das thut von vornherein nur die Geistes- und Gedankenarmuth.

Die Vernunft giebt den Gedanken, der Verstand dazu den Beweis. Einen Beweis jedoch, der allgemein gültig und verbindlich wäre, giebt es nur für Sätze empirischen logischen und mathematischen Inhalts, nicht für philosophische Sätze. Denn dort sind die Grundlagen und Voraussetzungen, auf denen der Beweis beruht, allgemein gewiß und anerkannt. Dies sind sie aber nicht in der Philosophie, können sie nicht sein, weil hier ihre Geltung, die sie dem Einzelnen haben, von dessen persönlicher Lebensrichtung abhängt. Das Lebensprincip des Idealen hat für den Anhänger des materialistischen Systems keine Gewißheit und Bedeutung, und alle auf diesem Princip gegründeten Beweisführungen, so voll-

ständig und vollendet sie sein mögen, sind von vornherein für ihn ohne alle Gültigkeit. Und was umgekehrt dieser für selbstverständlich hält, das erscheint dem Andern undenkbar und absurd. Die Entscheidung liegt hier nicht in einer blos verständigen Ueberführung, sondern in der unmittelbaren religiössittlichen Selbstbeziehung. Wir überzeugen durch Demonstrationen keinen Materialisten, wenn wir nicht vorher oder zugleich ihn in dem innern Standpunct seines Gemüths bewegen und erschüttern können. Ebensowenig wird er uns überzeugen können. Die Beweisführungen der modernen Wissenschaft verfangen nur da, wo das Gemüth die innre Richtung auf das sinnlich Reale energisch genommen, oder wo doch jedenfalls Gleichgültigkeit, Indifferenz gegen das Ideale ist. So muß auch das Ideale in seiner wissenschaftlichen Ausbildung sich da seine Gemeinde suchen, wo es die Freiheit idealer Gesinnung oder doch ideale Richtung und Neigung findet. Heutzutage ist diese leider gänzlich ausgestorben. Denn wir finden nur entweder dogmatisch Gläubige oder Naturalisten und Atheisten.

Ein logischer und empirischer Satz ferner ist durch die logischen und empirischen Momente, in denen sich sein Beweis ausführt, sofern sie ganz von seiner Art sind, völlig begründet. Ein philosophischer Satz ist durchaus nicht-formalen, sondern sachlichen oder sachlich-bezüglichen, ist nicht-empirischen, sondern überempirischen, metaphysischen Characters Logische und empirische Momente können für ihn keinen Beweis bilden, weil er nicht aus ihnen gebildet, nicht von ihnen abhängig, sie vielmehr von ihm abhängig und bestimmt sind. In Bezug auf philosophische Sätze verhalten sich Logik und Empirie durchaus indifferent. Es kann die vollständigste logische Demonstration, der exacteste Beweis für einen philosophischen Satz gegeben werden, damit ist er nicht als wahr erwiesen. Der logische oder empirische Beweis kann durchaus correct und zwingend, der Satz aber, der bewiesen werden soll, durchaus falsch sein. Die Wahrheit und Gewißheit beruht hier in dem Gedanken selbst, nicht in seiner Beweisführung.

Die Gewißheit beruht in dem Gedanken d. h. im Inhalt des Gedankens (nicht in der Form desselben), also in dem Sinn oder (wenn man so will) Gefühl, die im Menschen liegen. Diese Gewißheit kann objectiv-subjectiv und sie kann nur subjectiv sein.

Erstres ist sie, wenn sie die innre Sachlichkeit, die objective Vernunft des Gegenstandes in sich hat und aus ihr hervorgeht; letztres, wenn sie nur die individuelle und äußerliche Auffassung der Sache in sich hat und aus dieser hervorgeht. Grund aller Gewißheit ist das Seinsollen, dieses ist das an sich Evidente, das wahre absolute Prius; nächst ihm und in ihm begründet Gewißheit das Gesetz der Vernunft. In allen besondern Fragen der Wissenschaft haben wir also nur dann die Möglichkeit einer objectiv-subjectiven Gewißheit, wenn wir unsern innern Standpunct im Seinsollen haben, was der Natur des Seinsollens entsprechend nicht ausschließlich intellectuell sein kann, sondern vor allem persönlich sein muß Das Seinsollen und das, was sein soll, das Sittliche ist das Gewisseste von allem, es ist das eigentlich Urwesende und Ewige, und wer in ihm als seinem Standpunct steht, steht in sich selber unerschütterlich. Er hat die Wahrheit erkannt, er hat die Wahrheit in sich, und lebt und denkt und erkennt aus der Wahrheit. Der andre Standpunct, der im Sein, also im Aeußern wurzelt, führt nur zu subjectiven und äußern Auffassungen, zu Begriffsdichtungen oder zu Hypothesen. Das Seinsollen, so wie es sich nun einmal enthüllt hat, ist nicht zu übersehn und nicht zu leugnen. Auch leugnet es in der That Niemand, hat Niemand es je geleugnet. Aber der seinen Standpunct im bloßen Sein hat, sucht es in diesem als bloße Funktion desselben aufzuheben. Um sich von der objectiven Unmöglichkeit solcher Constructionen zu überzeugen, und der Pflichtigkeit, die man, die jeder Mensch als Mensch gegen das Seinsollen hat, inne zu werden, muß man beides, Seinsollen und Sein, diese Ur Antithese des Lebens, sowohl dem Begriff als der besondern concreten Wirklichkeit nach sich objectiv, gegenständlich darlegen, und beides einander gegenüberstellen.

Gott und Mensch.

Hier sollen die letzten Schleier fallen, Ursprung und Ziel in ihrem innersten Wesen und Zusammenhang sich enthüllen. Es eröffnet sich das Gebiet der Speculation, die in das rein Unmittelbare, Vorseiende, das reine Prius zurückgeht und dieses an den Tag bringt — nicht durch äußre Auslegung, Combination und Ableitung, sondern durch innre geistige Vertiefung. Es gehört zur Speculation der Tiefenblick des Geistes, der, nachdem der Erfahrungsstoff in den Geist (d. h. nicht in das Denken, sondern in jene innre Lebenseinheit des Menschen, von der das Denken nur eine secundäre Function ist, in das Gemüth) aufgenommen worden, die Schalen der Existenz zerbricht und in das Urwesentliche eindringt; nicht dagegen gehört dazu die Kunst des Verstandes, die aus den bekannten Umständen der Empirie das Unbekannte durch Distinction, Combination und Construction mittelst eines Schlusses ausziehn will. Diese gehört nicht in die metaphysische Speculation, in ihre Evolution und Invention, sondern bleibt beschränkt auf die formale Function der verständigen Darlegung. Für die Speculation muß alles Aeußre, alles Empirische innerlich aufgehoben und überwunden sein, damit sich das rein Innre und Unbedingte finde und in befreiender Anschauung aufgehe. Die Speculation ist eine innre That des Geistes, ein innrer Proceß in ihm, nicht eine bloße Rechnung in Thatsachen oder Begriffen.

Also die ganze Metaphysik in ein Capitel wie in eine Nuß gefaßt? Die in ihrer eigenthümlichen Tiefe und Breite sonst Bücher und Bände in Anspruch nimmt? Da ist nur eine aphoristische, also unwissenschaftliche, dilettantische Behandlung

möglich. Von wissenschaftlicher Exactheit und Methodik kann nicht die Rede sein. Aber was will man dann mit dem ewigen öden Geschrei nach Methode? In der Philosophie handelt es sich überhaupt nur um die Sachen, nicht um die Begriffe, d. h. Begriffe werden nur zur Verständigung des Sachgehalts, der sich sich selbst erklärt, gebraucht. Wenn ledige Begriffe die Substanz der Philosophie bildeten und für den Erfahrungsstoff die Beurtheilungsmaße und Erklärungsgrundlagen abgäben, so könnte ich mir durch Definition, Division und Deduction fortschreitend eine gewisse einheitliche Organisation denken, der einer oder wenige einander entsprechende Begriffe und Urtheile zu Grunde lägen, und die von diesen bis in die äußersten Gliederungen beherrscht und formirt würde. Da aber die Philosophie im Sachlichen und zwar im wahrhaft, im innern Sachlichen gründet, welches innre Sinnfassung des Geistes, nicht äußre Auffassung des Verstandes ist, und darauf, auf dies Sachliche, als zu Entwickelndes, ausgeht, so würde man auf dem beschriebenem Wege ganz in's Grundlose und weitab vom Ziel gerathen, und statt Sacherkenntniß nur leere Constructionen gewinnen, die zwar nach außen oder formal fertig und geschlossen wären, aber nur einen durchaus äußerlichen oder willkürlichen Sinn enthielten. Denn entweder wird nur das äußre Gegebene und was aus diesem äußerlich abgenommen und geschlossen ist, also das Empirische und die Resultate der empirischen Wissenschaft auf einen abstracten Ausdruck gebracht, oder es schließt sich darin ein fremder Sinn auf, der aus dem Kaleidoskop der abstracten Begriffe, sowie sich nach der subjectiven Haltung die Elemente desselben gefügt haben, folgt. Die philosophische Methode ergiebt sich aus dem Wesen der Philosophie selbst. Es gilt in der Philosophie das Sachliche in seinen innern Verbindungen und Beziehungen zu erfassen, und dasselbe in der natürlichen organischen Fortbewegung des Denkens so darzulegen, daß in der gegenseitigen Verkettung der sich organisch auseinander entspinnenden Gedanken oder Urtheile die objective Vernünftigkeit und Evidenz des Systems der Sachen auch zur subjectiv-verständigen Versicherung gelangt. Definition, Division, Argumentation im Sinne der formalen Logik lassen wir bei Seite. Die formale Logik hat von der lebendigen Bewegung des Denkens aus einem

äußern Anblick derselben allgemeinen Schemata abstrahirt, und legt nun diese in ihrer ganzen Starrheit, Aeußerlichkeit und Einseitigkeit dem Denken als ein Joch auf. Sie bringt diese lebendige Bewegung zur Erstarrung, zur Krystallisation, und verliert eben damit was in ihr das Wesentliche ist, das Leben, die lebendige Genesis. Der Erfinder der formalen Logik, Aristoteles, hat der Philosophie auf Jahrhunderte einen Hemmschuh angebunden. Er gleicht dem Sittenlehrer, der das Sittliche in Gesetze gefaßt hat, und diese, statt sie auf die Formen der äußern Gemeinschaft zu beschränken, auf die innre Persönlichkeit, auf das Leben der Freiheit ausgedehnt hat. So wie dieser nur Automaten der Sittlichkeit hervorbringt, in denen doch das nicht auszurottende Leben in ganz anderm Sinne circulirt, so bringt die formale Logik mit ihren methodischen Regeln und Vorschriften nur eine mechanische Art des Erkennens hervor, welche in der Exactheit ihrer formalen Vermittlung Raum für jede Scheinbarkeit, Willkürlichkeit und Lüge hat. Denn der Gedanke, der die innre Bedeutung, den Sinn ausspricht, ist nicht abhängig von der Form, sondern geht als Sinn derselben selbständig voraus, sie aber, die Form, ist jeden Gedankens fähig, jedem Gedanken sich fügend, und verhält sich gegen Wahrheit und Lüge durchaus gleich und indifferent. Aber auch der wahre Gedanke, der den wirklichen Sachgehalt ausspricht, wird durch die äußerliche starre Formalität, in die er eingezwängt wird, an sich selbst corrumpirt. Er büßt seine natürliche Kraft und Fülle, alle Unmittelbarkeit und propagative Wirkung, alle innre Beziehungsfähigkeit ein; er wird ein äußerliches Werkstück, das nur äußerlich mit anderm vermittelt werden kann. Eine lebendige Sachlichkeit läßt sich nicht in eine Formel fassen, jede Definition im Sinne der formalen Logik ist einseitig, und bei aller äußern Exactheit oberflächlich. Man bringt sie fertig nach Haus, schachtelt sie in das Gedächtniß ein, aber der innre Sinn des Geistes geht leer aus. Jeder Sachgehalt muß seine Bestimmungen im Denken selbst heraussetzen; jewie er in einen neuen Denkzusammenhang eintritt, ergeben sich neue Bestimmungen oder dieselben in neuen Beziehungen; er ist von Natur vielseitig, und wie er im Fortschritt des Denkens seine Stellung verändert, legt sich an ihm eine neue Seite aus. Der

Geist aber faßt daraus den einfachen Vollsinn in sich zusammen. Dieser ist nicht das äußerlich, verstandes- und gedächtnißgemäß faßbare Resultat eines Rechenexempels, sondern eine innre Erfassung, die in den Tiefen des Bewußtseins bleibt, und aus diesen immer wieder spontan und productiv hervorgebracht werden kann. Denn nur der Geist, die Vernunft kann das Eine und Ganze, das im Vielen ist, erfassen, und in diesem Einen das Viele zum Ganzen zusammenfassen. Der bloße Verstand behält die Stücke in der Hand, es fehlt aber das geistige Band. Ebenso muß der Sachgehalt seine Gliederungen und Ordnungen sich selber geben und aus sich selbst ergeben. Logische Eintheilungen aber, aus Begriffen und nach dem äußern Ansehn der Sache gebildet, ergründen weder noch erschöpfen sie das Wesen der Sache; in ihrer starren und äußerlichen Schematik sind sie unfähig, die Beweglichkeit und Variabilität des Lebendigen und dessen entwicklungskräftige Originalität in sich aufzunehmen und unter sich zu umfassen, ja ihrer Natur und ihrer Entstehung nach erweisen sie sich als formulirte Vorurtheile, durch welche der Entwicklung der Sache jedenfalls eine einseitige und äußerliche, wenn nicht eine falsche und willkürliche Richtung gegeben wird. Endlich an Stelle der logischen Argumentation, die die Verbindung der Gedanken in einzelne äußre Theile zerlegt, diese in sich äußerlich formal normirt und determinirt, sie dann auf äußre formale Weise mit einander vermittelt, und so schließlich das Endurtheil, wie aus einem Rechenexempel das Resultat, ableitet, an deren Stelle tritt die lebendige organische Fortbewegung und genetische Entwicklung der Gedanken selbst, welche den Geist, der ihr folgt, mit innrer Macht der Ueberzeugung fortzieht, und eine äußre einzelne Auseinandersetzung, Gegenüberstellung und Vermittlung, die nur den Verstand bindet, aber in den innern Sinn des Geistes nicht einzudringen vermag, als überflüssig, ja schädlich, weil die allein entscheidende innre Sinnerfassung ableitend und störend, zurückweist. Zwar preisen das logische Handwerk die Schüler allerorten, sind aber keine Weber geworden, d. h. sie haben nichts zu schaffen vermocht, und darum auch niemals eine lebendige Wirkung hervorgebracht.

Es ist nun natürlich, daß Diejenigen welche eines schöpferischen, d. h. aus der Tiefe und Fülle innrer Sinnerfassung

schöpfenden, lebendig aus ihr sich erzeugenden Denkens nicht fähig sind, sondern nur die äußre Scheidungs- und Kompositionskunst des Verstandes in äußerm sei es empirischem sei es begrifflichem Material besitzen, da, wo sie nur jenen lebendigen Welle aus Welle hervorbringenden Strom des Denkens finden, wo nicht alles und jedes sauber und genau und mit Händen greifbar präparirt, disjungirt, determinirt, dividirt, combinirt und concludirt ist, keine Wissenschaft, also keine reine Philosophie gelten lassen wollen, sondern hierin nur dilettantische Versuche von mehr oder minderem Talent zugeben. Denn nur wo die Gedanken in fester und faßbarer, auf den alleräußersten Verstand und das Gedächtniß berechneter Formulirung gegeben werden, und der bindende Zusammenhang ein äußerer, gleichsam anatomisch direct demonstrirbarer ist, erkennen sie Wissenschaft und System, weil ihnen alles äußerlich, unorganisch, mechanisch gestaltet sein muß, sie nur für Solches einen Sinn haben, der innre aus der lebendigen Sachlichkeit selbst erzeugte Sinn und der innre genetische und evolutive Zusammenhang der Gedanken, worauf es grade ankommt, worin die Erleuchtung, die Evidenz und das lebendige Erkennen beruht, und was in das enge Gefäß einer blos schematischen Formulirung und Anordnung nicht eingefaßt werden kann, entgeht ihrem Verständniß ganz und gar. Sie wissen nicht, daß man in der Philosophie vor allem soll denken können, Gedanken aus der Tiefe und Fülle innrer Sachergründung hervorbringen können, daß der Geist und die Vernunft, nicht aber der Verstand die Philosophie regiert, und daß Sätze construiren, aus gegebenen empirischen oder begrifflichen Elementen ableiten, nur der Empirie oder den formalen Vorschulübungen des Verstandes angehört, auf diejenige Objectivität aber, um die es sich in der Philosophie handelt, auf das innre Wesen der Sache gar keinen Bezug hat, noch solcher ihm gegeben werden darf. „Es fehlt, sagen sie, die philosophisch zwingende Methode." Nun in solcher Methode haben wir ja in neuerer und neuester Zeit Meisterwerke genug. Ich sehe aber weder, daß sie den Geschmack an der Philosophie in nennenswerther Weise gefördert haben, noch daß sie auf die principiellen religiössittlichen Ueberzeugungen irgend einen bestimmenden Einfluß ausgeübt haben. Sie circuliren kürzere oder längere Zeit in den Kreisen der Schul-

wissenschaft, der Fachgenossenschaft, Einzelheiten aus ihnen kehren in den aus diesen Kreisen hervorgegangenen Lehrbüchern polemisch oder recapitulativ wieder, außerdem aber gehen sie ohne Geläute zu den Todten, von denen sie genommen sind. Diese sog. zwingende Methode ist nichts weiter als ein leerer Popanz, mit dem man Kinder bange macht und sich vor ihnen großthut. Es ist noch nie Jemand durch solche Methode gezwungen worden, und das ganze Vergnügen, das man daran hat, ist eine Ergötzung des leeren Verstandes. Die Ueberzeugung geht aus dem Gedanken hervor, nicht aus der Form des Gedankens. Diese sog. zwingende Methode ist nicht im Stande, im Mindesten den innern Sinn zu leiten, die persönliche Erkenntniß zu beeinflussen, die Ueberzeugung, die Gesinnung zu bewegen. Man giebt die Consequenz zu, aber behält sich sein Urtheil über den Gedanken vor. Dieses entscheidet sich nach ganz andern Maßstäben, als dem der logischen Consequenz.

Noch immer aber fragt man, wodurch dann in der That Philosophie Wissenschaft sei, wodurch sie dann sich unterscheide vom Feuilleton, vom Essay. Ich antworte: Vor allem durch den Inhalt, dadurch daß sie alles auf sein innerstes Ansich, auf sein innres Unbedingte zurückführt, das innre Wesen erklärt, die Reihe der innern Bedingungen darlegt; sowie ferner dadurch, daß sie die innern Wesenheiten und Bedingungen nach ihrem objectiven Zusammenhang durch die genetische Entwicklungsfolge der Urtheile auch zur Verständigung, zur Versicherung des Verstandes führt. Kann, darf man aber bei so schwierigem und entlegenem Gegenstand so, wie es scheint, unvermittelt in medias res hineinspringen, bedingt ein solcher Inhalt nicht weitlaufende Vermittlungen, die vom Bekannten und Naheliegenden ausgehend zu dem Unbekannten und Entfernten allmählig und methodisch überleiten? Aber woher die Vermittlungen nehmen? Von den Begriffen oder von den Thatsachen? Die einen wie die andern verhalten sich zu dem Gesuchten ganz äußerlich, und in keinem Sinne ist ein directes Ableitungsverhältniß von diesem zu jenen festzustellen. In jenen unsern Ausgang fixirend müßten wir von dem Gesuchten vielmehr immer weiter abgeführt werden. Der Weg der Philosophie kann nur ein directer sein. Die Schale der Begriffe und der Thatsachen

durchbrechend, beide in ihrer Aeußerlichkeit ganz bei Seite lassend, führt er in das innre Sachliche ein, und schöpft in diesem den Sinn, der in der Philosophie allein das Entscheidende ist, und die verständige Darlegung nicht nur regiert, sondern selber hervorbringt.

Nun und was dann die Kürze dieser Abhandlung betrifft, so ist sie schließlich auch dadurch gerechtfertigt, daß ich hier nur früher und öfter eingehend Gegebenes zu berichtigen, zusammenzufassen und abzuschließen beabsichtige. Ich verweise also auf meine früheren Schriften.

Ein unendlicher Lebensdrang führt uns in das Dasein, in seine Fülle und Regsamkeit hinaus. Grenzenlose Erwartungen schwellen unsre Seele. Ein grenzenloser Muth erfüllt uns, Unzulängliches einzunehmen und ins Werk zu setzen. So auch wenn die Sonne auf ihrer scheinbaren Bahn sich neu wieder erhoben hat, entfaltet sich um uns unendlicher Lebensdrang und Lebensgestaltung, entwickelt sich ein lebensvolles Drängen und Gedränge mannigfaltigster Bildungstriebe. Es ist nur dieselbe Natur, die hier in der Pflanzen- und Insectenwelt die Entwicklung an die Perioden des Gestirns bindet, und in uns unabhängig von dieser Regel einen eignen Mittelpunct der Lebensentwicklung gebildet hat — dieselbe Natur, aus deren Lebenstiefe uns in der Ekstase unsres Werdens jener Lebensdrang quillt, in dem wir in fröhlichem Erdreisten in die Welt hinaustoben. Aber sowie mit dem Wechsel des Gestirns das Grünende abstirbt, das Blühende verwelkt, so dieser ungestüme Lebensdrang, in sich selber fortwirkend, erschöpft und verzehrt sich, fließt über in sein Gegentheil, das stürmische Wirken in Leiden und Entsagen, das Schaffen in Erschlaffen. Das ist das Gesetz der Natur, dieser Uebergang und Wechsel von Leben zu Sterben, von Thun und Treiben in Erschlaffen und Leiden. Die Natur wechselt stetig und überall

zwischen Erblühen und Vergehn, Wirken und Leiden, Lust und Schmerz, zwischen Kraft und Ohnmacht, Leben und Vergehn, Sein und Nichtsein. Darin liegt das Räthselhafte, das Absurde unsrer Existenz, daß alles groß, schön und heiter Lebende, werth, ohne Aufhören fortzuleben und fortzuwirken, so bald hinschwindet und vergeht. Einem Kinde fällt es auf, wenn es sagt: Nun leben wir, und dann sind wir wieder todt, wie sonderbar! Wozu leben wir, wenn wir so bald wieder hinweggenommen werden? Wozu streben wir, wenn unser Streben sich doch nie ganz zu erfüllen scheint? Wem, der länger lebt, bleibt das Absterben seiner Hoffnungen und Erwartungen, die Ermattung, die Erschöpfung seines Thatenmuths erlassen? Daher diejenigen glücklich gepriesen worden sind, die jung sterben, ehe der Schleier der Täuschung, die Fata Morgana der Illusion ihnen weggenommen wird. Dieser ganze aus der Natur hervorquellende Lebensdrang, diese unendliche Lebensschöpfung und -gestaltung vereitelt sich beständig selbst. An sich selbst trägt er den Typus der Eitelkeit, der Zwecklosigkeit. Die sinnliche Natur, die uns das Leben giebt, erscheint an sich substanzlos, nur Bild und Figur. Ihr ganzer Character ist peripherisch, in sich hohl und leer. Darum hat das Leben in ihr keinen Bestand, weil es in sich selbst keinen Grund hat. Es ist nur Erscheinungsspiel, das in sich selbst zerfließt und sich verzehrt.

Ist diese sinnliche Natur demnach Erscheinung, so setzt sie Wesen voraus, liegt ihr Wesen zu Grunde. Wesen ist was an und in sich selbst ist; Erscheinung, was von und am Wesen ist. Daher kann Wesen nicht in Erscheinung aufgehn und verschwinden; denn wenn Wesen nicht mehr ist, ist auch Erscheinung nicht mehr, da Erscheinung nur am Wesen ist, Erscheinung nur ist und sein kann, sofern Wesen erscheint und zu Grunde liegt. Nichts kann nicht erscheinen. Aber Wesen, als an sich also absolut Seiendes geht in Erscheinung über, indem es sich in seiner absoluten Substanzbewegung mit Nichtsein verbindet und vermittelt.

Worin zeigt sich nun die sinnliche Natur als Erscheinung? In dem Wechsel, den Umwälzungen ihrer Gebilde, darin, daß in ihr kein Bleiben und Bestehn, keine Selbsterhaltung ist, sondern ein stetes Auf- und Niedergehn, ein Fließen zwischen Entstehn und Vergehn, Bilden und Auflösen. Dies aber scheint darin seine

Ursache zu haben, daß sie in ihrer Lebensgestaltung in äußre Gegensetzung, Unterscheidung und Vereinzelung auseinandergeht. Das Ungetheilte, das All-Eine ist ohne Wechsel und Veränderung immer das Gleiche, das unbedingte ewige Sein. Indem es aber aus sich heraustritt, eben damit mit dem Nichtsein sich verwickelt, fällt es in Gegensatz und Vielheit, durch Gegensetzung in Vielheit und Verschiedenheit auseinander, und es bildet sich von ihm Erscheinung. Es selbst aber ruht selig in sich, allgenug, alles in sich habend und an sich seiend, darum nichts begehrend, strebenslos und darum leidlos. Daher zu ihm, zu dem ewig Gleichen und Allgenügenden geht unser natürliches Sehnen, in dieses, müde der Eitelkeit, uns zu ergeben, zu ersinken, mit ihm uns zu erfüllen.

Zwar viele genügen sich in der sinnlichen Natur und ihrem Getriebe, und klammern sich begierig noch im Niedergang ihres Lebens an die wenigen und schwachen Lebensreize an, die derselbe ihnen noch bewahrt, bis das Ende kommt, bis die Uhr stillsteht, der Zeiger fällt und es vorbei ist.

> Da ist's vorbei! Was ist daran zu lesen?
> Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen,
> Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es wäre.

Offenbar sie betrügen sich selbst und gehen als Betrogene dahin. Dem Wissenden geziemt es allein, dem ruhelosen Wechsel zu entfliehn, des eitlen Strebens sich zu entschlagen, all' sein Wollen und Trachten mit all' dem Leiden und Entsagen, das ihm unabwendbar folgt, in das ewig Gleiche, das ewig und ewig strebens- und leidlos Lebende einzutauchen und zu ertränken. Aber ein Dasein ohne Streben, schließlich selbst ohne Fühlen, ist das ein Leben? Nein es ist nur ein andrer Tod, ein Einschlafen und Erlöschen. Das innerste Wesen des Menschen streckt sich und regt sich wollend und strebend. Kann sich der Mensch nicht in seinem Wollen und Streben, in seiner persönlichen Initiative verewigen, so ist nichts erreicht. Streben, Wollen und Wirken gehört zur eigensten Natur des Menschen, daher nur in diesem findet der echte Mensch Genüge und Beglückung. Liegt es vielleicht an den Voraussetzungen und Zielen seines Wollens, daß diese andre sein sollen, als eben nur sinnliche?

Nun dies ewig Eine und Gleiche ist doch Sein, ja das absolute Sein. Sein aber beweist sich durch Erfahrung, durch Empfindung. Wovon keine Empfindung ist noch werden kann, da ist auch kein Sein. Ist nun von der ewigen Gleichheit eine Empfindung? Man wendet eine solche vor. Wenn die Seele sich aus Gehirn und Sinnen, aus allen Außenbeziehungen zurückzieht, ihre Glieder in sich zurücknimmt und einfaltet, und ganz in sich ersinkend mit dem All zusammenfließt, dann soll die Empfindung des ewig Gleichen in ihr aufgehn. In der That aber ist es nur ihr eigner Zustand, den sie hier empfindet und den sie in der Vorstellung absolut setzt. Die Gleichheit, die Indifferenz, in der sie sich befindet, setzt sie in der Vorstellung außer sich als seiend und zu Grunde liegend. So ist diese Idee des Brahma, der absoluten Substanz, eine wenn auch unwillkürliche Objectivirung subjectiver Zuständlichkeit.

Dieselbe entsteht uns, wenn wir uns in dem äußern Erscheinungscharacter der sinnlichen Natur fixirt und ermüdet haben, und dem Anblick und Eindruck des steten Vergehns, das sich an jedes Entstehn knüpft, entfliehend, nun das andre Extrem, das wandellos Bleibende, suchen. Ein andrer Gesichtspunct aber zeigt uns, wie alles Vergehn in der Natur nur Uebergang zu neuem Entstehn ist, wie die Natur grade in ihrer steten Neugebärung das ewig Lebende ist, und wir sehen nun die Natur in ihrer Concretheit, in ihrer Einheit von Wesen und Erscheinung, von Einheit und Vervielfältigung, vielfältiger Lebensgestaltung.

Die Natur ist nun das Unendliche, das Absolute, nicht in wandelloser Gleichheit in sich versunken, und alle mannigfaltige Lebensregung und -gestaltung außer sich habend, und als theilnahmlosem Zuschauer an sich vorübergleiten lassend, sondern durchaus ganz Lebendes, rastlos schaffend und webend, in tausendfältige Formen sich gestaltend, in tausendfältigen Gegenwirkungen ihren Lebensdrang erfüllend. Die Natur ist das Unendliche, ihre innre Tiefe und Fülle immer enthüllend in der äußern unendlichen Mannigfaltigkeit und Reihenfolge der endlichen Lebensformen, in dieser sich auswickelnd und offenbarend, mit ihr sich erfüllend und vollendend, das ewig Lebendige, τὸ ζῶον schlechthin. Sie freut sich an dem unendlichen und unerschöpflichen Reichthum des

Werdens und Gestaltens, es ist ihr eigenster Drang, ihr innerstes Wesen, das sie dazu hinführt, und sie nimmt fertig Gebildetes nur darum immer wieder in sich zurück, damit um so mehr immer wieder neues Leben, neue Bildung hervorgehe. Ja, das im Sein beharren Wollende erregt gleichsam ihren Zorn, da es ihren eigensten Trieb und Drang hemmt, in jedem Punct des Daseins immer nur Leben und Form, also immer neues Leben hervorzubringen; sie verzehrt jeden Bestand, jedes bestehen Wollende, denn nur im steten Wechsel erfüllt sich ihr Wesen. Ihr Wesen treibt sie, nur immer zu schaffen, Werden, Entstehn, lebendiges Gestalten hervorzubringen, und das Vergehn in ihr ist nur darum, damit immer Entstehen sei So ist sie durch stetige Erneuerung die in ewiger Jugendlichkeit strahlende Allgottheit. Von ihrer Lebens- und Schaffenstrunkenheit erfüllt, geht mit Hingebung das Individuum in ihrer Tiefe unter, um in dieselbe, in dieses innre All aufgelöst dann aus ihm in neuen Formen aufzutauchen und zu entstehn. Der der vorher betrachteten Anschauung Angehörende versenkt sich in das Meer des Unendlichen, um in ihm zu zerfließen und dem Wechsel zu entfliehn. Der echte Sohn der Natur, der die Natur verstanden hat, freut sich des Wechsels, der das Leben ist, und giebt sich ihm hin, seiner gegenwärtigen Individualform und Einzelperson nach sich derjenigen Unsterblichkeit getröstend, welche dieselbe in dem Wirken, das sie während ihrer Existenz entfaltet, durch den genetischen Zusammenhang der Zeiten empfängt. In diesem Sinne kann jedes in seinem Kreis tüchtige Individuum von sich das Wort gebrauchen: Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Aeonen untergehn So ist jener der träge Knecht, dieser der getreue, der seinen Sinn und sein Trachten auf das Ganze, auf das Hauswesen der Mutter Natur richtet, so lange er lebt, und danach sein Leben und Streben gelassen in den Schooß der Mutter wieder zurückgiebt.

Die Natur aber in ihrem innern Geheimniß, ihrer innern Allheit, ist nicht nur Wesen, sondern sie ist unmtttelbar auch Schauen, Erkennen, aber gegenstandsloses, also ruhendes, Erkennen in potentia, wie dort Leben in potentia. Indem sie nun in den Stufen der erscheinenden Natur sich objectiv auswickelt und in eine mannigfaltige Gegenständlichkeit herausbildet, von der eine

Reflexion stattfinden kann, vollzieht sie in der höhern Stufe auch selbst diese Reflexion, realisirt ihr Erkennen, und während in der Thierwelt dieses Erkennen, von der Dämmerung einer dumpfen Empfindung bis zur subjectiven Unterscheidung fortschreitend, sich nur auf die erscheinende Natur bezieht, wird auf der höchsten Stufe im Menschen sie endlich auch an sich selbst in ihrer reinen Absolutheit Inhalt des Erkennens. Die Natur in sich ist die unmittelbare Einheit von Sein und Erkennen, und durch ihre Seinsentwicklung hindurch schreitet sie zur Erkenntnißentwicklung, durch das Erkennen des Besondern zum Erkennen des Absoluten und des Besondern im Absoluten d. h. zum Erkennen ihrer selbst fort. Die Natur in sich ist die wesende oder objective Vernunft, im Menschen kommt sie zur Reflexion in sich, und entwickelt sich schließlich zur objectiv subjectiven Vernunft, zum Geist. Denn soweit sich der Mensch aus seinem subjectiven und individuellen Bewußtsein in das Bewußtsein der absoluten Vernunft erhebt, ist er nicht mehr er selbst, nicht mehr dieses Individuum, sondern das Absolute ist, und sein Bewußtsein ist nicht mehr sein als dieses Individuums, sondern das Bewußtsein des Absoluten selbst, das die Individualexistenz und das subjective Bewußtsein in derselben als Durchgang gebraucht, um in sich selbst mit klarer Besinnung zurückzukehren.

Dies zuletzt Betrachtete stellt ungefähr die Anschauung, ja die Religion unsrer literarischen und philosophischen Genieepoche dar. Solche Anschauung konnte uns wohl in den Aether des Göttlichen, in das Empyreum der Transcendenz emportragen, und mit unerschöpflicher apollinischer Begeisterung uns erfüllen! In der That aber hat sie uns wohl eine Zeit lang oben schwebend erhalten, aber sie vermochte nicht uns dauernd in solcher erhabenen Position festzuhalten. Unaufhaltsam sind wir nach und nach bis in den tiefsten Schmutz der Materie hinabgesunken, und nur matt und schwach wehrt sich gegen diesen Ekel ein besseres Gefühl. Von Goethe bis zur modernen realistischen Schule, von Schelling bis zu Feuerbach, zu Hartmann, zu Nietzsche, welch' ein Abfall! Und doch hat sich dieser mit durchaus natürlicher Consequenz vollzogen. Es war nur ein Rausch gewesen, und als das Fest zu Ende war, und die Bakchen heimgegangen, kam der Rückschlag.

Ein feiner geistartiger Duftschaum hatte sich auf der Oberfläche des Kelches entwickelt, und war mit Sehnsucht eingesogen worden; aber er verflog und das Phlegma blieb zurück und belastet den Magen und verekelt den Geschmack. Das Ganze war nur ein dichterisches Gebilde, dem keine im Wesen gegründete Empfindung und Erfahrung unterlag. Die Vorstellung des Naturprocesses war eine poetische Verklärung, der das reale Gefühl und die besonnene Beobachtung in jedem Punct widersprachen. Es war wohl, so lange der Traumzauber wirkte, eine Lust zu leben. Aber als die Wirkung, die nicht dauerhaft sein konnte, allmählig erlosch, machte sich mit um so größrer Einseitigkeit die Realität geltend. Diese ganze Anschauung war nur aesthetisch, nur ein Spiel in und mit der schönen Außenseite, es war kein sittlicher Kern und Grund in ihr, somit keine Kraft, die rohe und rauhe Realität innerlich, wesentlich zu überwinden.

Sehen wir aber das Getriebe der Natur an, wie es wirklich an sich ist, ohne Einmischung irgend einer aprioristischen Speculation. Wir sehen, es ist ein blindes und unfreies, durch innre Consequenz des Processes bewegt. Nur die Nothwendigkeit der innern Folge treibt eine Erscheinung nach der andern, ein Entwicklungsmoment nach dem andern heraus. Es ist in der Natur keine freie Wahl, keine freie Hingabe an das Werk, das sie zu schaffen kommt. Insofern verhält sie sich völlig gleichgültig, sie hat kein Empfinden und kein Begehren, sie geht nur immer blindlings, dem innern Zwange folgend, vor sich heraus. Nur dies blinde und ruhelose Schaffen ist in ihr, kein Wollen und Gefühl. Dieses blinde herzlose Treiben uns vergegenwärtigend, und uns erinnernd, daß wir aus diesem unser Leben haben, und alle unsre Lebenswandlungen von seinen unberechenbaren Complicationen abhängen, erfaßt uns ein Grauen; es erhebt sich in uns ein Verlangen, diesen Lebensgrund zu überschreiten, und einen höhern zu erfassen, der mit freier Innigkeit des Gemüths uns aufnimmt und erfüllt. Wir werden inne, daß in der Natur nicht wahres wesenhaftes Leben ist, daß sie nur die Form, die Gestalt des Lebens ist. Wahres Leben erkennen wir nur in dem, was persönlich ist, in der innern Quelltiefe und dem frei sich aus sich selbst erregenden und bewegenden Ineinanderwirken der Empfin-

dungen und Willensrichtungen. So wie wir dies unmittelbar wahrnehmen, ist es nur in uns, und wir suchen nun den Grund, der unserm Wesen entspricht, in dem sich unser Wesen erfüllt, über der Natur und unserm Naturleben, als diesen vorausgehend und das eigentliche Innre einnehmend, als die Wahrheit gegenüber dem Spiel des Scheins, der stummen Figur, der todten Aeußerlichkeit. Das ist uns Gott, was unsrem innern Wesen entspricht, was unser innres Wesen begründet, worin es gründen und sich erfüllen kann. Und das hat sein Wesen über der Natur. In der Natur finden wir kein Genüge. Wir können in ihr wohl mancherlei Ergötzung empfangen, nicht aber innre Erhebung und Erfüllung. Die Natur ist todt, sie hat kein Leben in sich. Sie ist stumm, sie hat kein Wort, keine Sprache; Gott hat das Wort. Wie sie keine Selbstgebärung hat, so hat sie auch keine Selbstmittheilung. Sie ist ein Schauspiel, ein Gemälde vor dem Anblick des Geistes. Wenn wir mehr zu finden glauben, so haben wir es nur von uns aus in sie hineingespiegelt. Und wenn in ihrem Anblick unsre Gefühle und Leidenschaften Beruhigung oder neue Anregungen und Erregungen empfangen, so haben wir diese doch nicht aus ihr, sondern dadurch, daß das Bild und Gleichniß, das uns der Anblick der Natur vorstellt, durch Versenken in dasselbe aus uns selbst die Bewegungen und Beziehungen hervorruft, welche diese Wirkungen zur Folge haben. Oder es ist eine Bezauberung, Magnetisirung, die uns in einen unfreiwilligen Zustand, eine Geistbetäubung, eine passive Stimmung versetzt, aus der die innre Selbstbewegung sich erst wiedergewinnen soll. Es wirkt auf die physische Unterlage und nur mittelbar auf den Geist, der sich in sie einschließt; der Geist muß sich nachher besinnen, und es in seine innre Selbstbewegung umwandeln.

Und wie äußert sich das Wesen der Natur in ihren einzelnen Individuen? Es ist da fürwahr kein Zug und Trieb in das All zu zerfließen, oder seine Kräfte für das Ganze zu erschöpfen, es sei denn letzteres aus völlig blinder unwillkürlicher Bewegung, aus innerm Zwang der allgemeinen Natur selbst. Sondern jedes Individuum klammert sich von vornherein an sein einzelnes Dasein, und will unter allen Umständen nur dieses erhalten, sättigen, steigern; es schließt sich in die Beziehung auf sich selbst ein, daß

es sich selbst allein Zweck und alle andern ihm nur Mittel sind. Was im Innern der Natur zu der unendlichen und unendlich mannigfaltigen Existenzentwicklung treibt, ist eben die Sucht nach Existenz, nicht das Trachten auf einen Zweck, sondern nach Existenz als solcher um der Existenz willen. Eben weil dies die Wurzel der Natur ist, dieser Hunger nach Existenz, nach Leben, daher knüpft sich in ihr an jedes Entstehn Vergehn, an jede Bildung Zerstörung. Und dies nun wird in den Individuen, soweit sie sich von der allgemeinen Natur in einer gewissen Selbständigkeit abheben, zum Trieb des Selbst und der Selbstigkeit, zum Egoismus. Diese Tendenz ist in den Individuen der Natur von keiner Willkür abhängig, sie ist für sie ganz und gar ein von vornherein eigenthümlich inhärirender Character. Alle ihre aus ihrer individuellen Selbständigkeit hervorgehenden Bewegungen sind egoistisch, und die andern Triebe, welche man altruistisch nennt, die zur Erhaltung und Wahrung der Art und Gattung dienen, gehen in ihnen aus den allgemeinen Naturverhältnissen hervor, und sind durchaus nur blind und instinctiv. Sofern die Individuen der Natur individuell selbständig in der Form der Willkür handeln, handeln sie wesentlich egoistisch, aus egoistischen Motiven, sofern sie dagegen im altruistischen Sinne handeln, handeln nicht sie, sondern die allgemeine Natur, aus der sie geboren sind, in ihnen und durch sie. Nicht daß diese allgemeine Natur die liebende Mutter wäre, von der die Phantasten faseln, welche für alle ihre Kinder besorgt ist, sondern sie ist die Sucht nach unendlicher Existenzentwicklung, der sie die einzelnen existirenden Individuen opfert, ebenso gefräßig, wie schaffenslustig, nicht auf die einzelnen Individuen bedacht, sondern nur auf deren Masse, Folge und Reihe, auf die Generation im Ganzen. Es ist daher ein Widerspruch, eine Absurdität, von einer natürlichen Moral, von einem sittlichen Ideal zu reden, das aus den innern Tendenzen der Natur hervorginge. Denn die Tendenz des Sittlichen geht nicht in dem Sinne auf das Ganze, daß sie dieses den Einzelnen entgegensetzte und die Einzelnen in dasselbe absorbirte oder verschlinge; sondern sie geht vielmehr auf die Einzelnen, die einzelnen Persönlichkeiten, daß sie sich selbst bestimmen oder selbst sich bestimmen lassen, und zwar nicht, wie die Natur ihnen ein-

prägt, in und für sich, sondern in, mit und für einander, daß sie so aus sich das freie Vereinleben bilden, und in diesem jede für sich auch sich mit Universalität erfülle, und in ihm sich selbst erhalte, erhebe und vollende. Und das Opfer, das sie an physischen und selbstischen Existenzfacultäten auflegt, dient nur dazu, das innre Leben der Persönlichkeit unendlich zu steigern und zu bereichern, indem sie jede zum Brennpunct, zum Durchkreuzungspunct für alle macht.

Sittlichkeit setzt Freiheit, freie eigne Initiative voraus. Diese ist von allen Lebwesen in der Naturwelt nur im Menschen, daher ist das Sittliche nur für den Menschen, und ergiebt sich nur im Menschen aus einem Lebensgrund, der über der Natur nur im Menschen sich eröffnet und mittheilt. Freiheit ist das, was das Individuum, die individuelle Selbstheit zur Persönlichkeit macht, und damit sie größer macht, als die ganze Welt und Natur. Freiheit ist der Ungrund, das, was nichts vor sich voraus hat, das rein Unmittelbare, das schlechthin Anfangende, das an sich nichts hat, aber sich selbst zu allem bestimmt, das Nichts, das sich selbst zu etwas und zu allem macht. In besondrer Beziehung auf den Menschen ist sie das in ihm, wodurch er nichts in sich aufnimmt, nichts in sich hineinbildet, und in nichts sich hineinbildet, als wozu er sich selbst bestimmt hat. Insofern ist es ihr eigenthümlich, Besinnung, Selbstbesinnung, ein unmittelbares Erkennen in sich hervorzubringen. Nicht die Besinnung macht die Freiheit, nicht sie durch ihr Hinzukommen macht ein unfreies Naturwesen zu einem freien — sie würde ein solches nur zum Zuschauer, zum ebenso unfreien und leidenden Zuschauer des Weltschauspiels machen; sondern die Freiheit verwirklicht sich selbst, indem sie in sich Besinnung entwickelt. Das Wesen der Freiheit aber ist Wille; denn Wille ist das Vermögen, unmittelbar anzufangen.

Dem Wollen entspricht das Sollen. Dies ist eine wesentliche und bleibende Proportion. Im Verhältniß zum Sollen wird der Wille oder das Vermögen, unmittelbar anzufangen, zum Wollen, zum wirklichen activen Anfangen, und wird zugleich als freier Wille, als Freiheit offenbar und evident, ja sich selbst offenbar und evident, seiner selbst sich besinnend und besonnen. Besinnung

ist nur im Wollen; denn Wille ist Innerlichkeit und Besinnung ist Selbstverinnerlichung. Sollen ist die innre Nothwendigkeit, das, was durch seine innre Bedeutung nöthigt, nicht durch äußre Macht und Uebermacht — das final, nicht das causal Nöthigende; insofern bezieht es sich auf Freiheit, nicht auf Natur, auf Willen, nicht auf Trieb. In der Natur ist nur Müssen, organisches und mechanisches. Die Freiheit hat kein Verhältniß zu einem Müssen. Alles Müssen bleibt der Freiheit äußerlich. Kein Mensch muß müssen, sofern er auf seine innre Freiheit sich zurückzieht und in dieser sich aufrichtet. Nur sofern und soweit sein Wollen sich selbst in irgend ein besondres Verhältniß gebunden hat, arbeitet es mit organischer Consequenz die in demselben enthaltenen Momente aus, aber nicht ohne daß ihm zwischen den einzelnen sowohl die Freiheit der Wahl bliebe, als auch das Vermögen, die ganze Folge und Verbindung abzubrechen und eine neue anzuknüpfen. Doch stößt es jeden äußern Zwang und Druck zurück, und bleibt ihm gegenüber in sich selbst aufrecht; und es kann in kein Verhältniß des innern Müssens gerathen als durch sich selbst.

Wenn nun das Wollen sich mit dem Sollen bestimmt, so wird es wahrhaft frei, d. h. es wird nicht nur in sich activirt, sondern indem es nun den absoluten Zweck in sich in seiner Selbstbestimmung hat, wird es frei von allem Sein und Müssen und beherrscht es. Ja, an sich betrachtet ist das Sollen der eigenthümliche Inhalt des Wollens, seine Substanz; im Sollen substantiirt sich das Wollen, und wird productiv, ein freies aus sich und sich selbst Ausgeben. Es unterscheidet sich positive und negative Freiheit. Positive Freiheit ist wo Sollen im Wollen, negative, wo Sollen außer dem Wollen, also Wahlfreiheit ist. Der Mensch hat zunächst nur die negative Freiheit; diesem in sich unbestimmten wahlfreien Wollen begegnet das Sollen. Woher aber, als von dem Wollen, das das Sollen in sich hat und sich mit ihm selbst bestimmt hat. Das ist das Wollen an sich, das Absolute. Dies hat das Sollen eigenthümlich in sich selbst. So ist das Sollen, das uns begegnet, selbst ein Wollen, und nur dadurch kann das Sollen in ein leeres Wollen eigenthümlich eingehn. Denn nur Wollen kann Wollen bewegen und in Wollen eingehn. Wenn nun unser Wollen nur die Form, das absolute Wollen, das sich

an sich im Sollen selbst erfüllt hat, aber den Inhalt giebt, so haben wir die wahre, die positive Freiheit.

Sonach unmittelbar haben wir in uns nur die negative, die formale Freiheit. Darum, wenn uns das Sollen nur von außen, in äußrer Form der Vorstellung, des Begriffs, des Gesetzes entgegentritt, vermögen wir nicht es zu erfüllen, indem wir uns, unser innres Wollen mit ihm erfüllen und bestimmen, weil es in dieser Gestalt nur ein äußres Verhältniß zu uns hat, und unser innres Wollen nicht rühren und bewegen kann. Um es in dieser Gestalt zu erfüllen, wäre vorauszusetzen, daß wir dasselbe schon in irgend einer Weise im Voraus in innrer wesentlicher Beziehung in uns hätten. Dies aber geschieht nur dadurch, wenn es uns in demjenigen Verhältniß entgegenkommt, welches es in dem Wollen hat, das selbst das Sollen, das das ursprüngliche und principielle Wollen des Sollens ist. In diesem Verhältniß hat es eigenthümliche Intimität zu unserm innern Wollen, kann dasselbe in sich rühren und bewegen, und in dasselbe eingehn.

Wir haben in uns nur die Form, nur das abstracte, nicht das concrete Wollen, daher die Richtung, die Tendenz, die Forderung, aber nicht das positive Vermögen. Warum? Weil wir nur Individuen, einzelne Personen sind. Unser Wollen ist nur ein Wollen, ein einzelnes Wollen, das den Inhalt und Umfang unsrer einzelnen Individualität in sich faßt, und eingeschlossen in die äußerliche Form des physischen Organismus. Wie aber die einzelnen Naturwesen die allgemeine Natur voraussetzen und Entwicklungen dieser allgemeinen Natur sind, so ist auch unserm innern Wollen voraus ein allgemeines oder All-Wollen, das in und durch sich selbst schlechthinnige und principielle Erfüllung des Sollens, in und durch sich selbst mit dem Sollen schlechthin erfüllt und unmittelbare Uebertragung des Sollens in Wollen ist, uns gegenüber aber sowohl die Forderung des Sollens als auch die Macht, das Sollen in unser Wollen zu übertragen, und dieses mit jenem, jenes in diesem zu erfüllen, sofern unser Wollen sich diesem Wollen ergiebt und mit ihm vereinigt Das Sollen in der äußern Form der Vorstellung, des Begriffs erscheint immer als äußre von mir als Subject abhängige Satzung oder Satzung, die ich selbst durchsetzen, durchführen soll, aber zufolge dieses äußerlichen Ver-

hältnisses auch nicht in mir und wesentlich, sondern nur äußerlich durchführen kann. Das Sollen ist eine innre Macht über mich, der ich mich, um es in mir durchzuführen, unterordnen, also ihm gegenüber mein Selbstwollen aufgeben muß. In jenem äußerlichen gesetzlichen Verhältniß aber, in dem seine Durchführung mein eignes Werk ist, ja es selbst von mir als Subject abhängig erscheint, wird gerade mein Selbstwollen, meine Subjectivität, die ich unterordnen und aufgeben sollte, in einer Weise gesteigert, daß mein Einzelwollen die Praerogativen des absoluten Wollens in Anspruch nimmt, und sich diesem, ich mich Gott gleichstelle. Denn das ist Gott, alles und auch was sein soll, von sich selbst zu sein und zu thun; der Mensch aber kann nichts von sich selbst thun, sondern alles nur von Gott, wie es ihm von Gott gegeben wird, ebenso wie das einzelne Naturwesen nicht von sich selber lebt und sich bildet, sondern von der allgemeinen Natur. Wenn nun das Sollen eine Macht über mich bleiben und eine Macht in mir werden soll, so muß es mir in selbständiger Actualität begegnen, und nicht als äußre Form außer mir stehen bleiben, sondern sich mir intimiren und den innern Quellpunct meiner Freiheit rühren, mein Wollen nicht nur äußerlich anregen, sondern es in sich selbst bewegen. Dies kann es nur, wo es selbst Wollen ist, wo also die erfüllte, die positive Freiheit ist, und diese ist principiell nur Gott. Der Wille, wo er will, da ist er und das ist in ihm, er bildet und bestimmt es in sich, oder sich in ihm. Ein Wille vereinigt sich mit dem andern in ihrem Wollen; wenn er den andern will und der andre ihn, jeder nach seiner Art und Macht, so ist er in diesem, und dieser in ihm. Denn der Wille ist das Wesen und das Innerste allen Seins. Unsre Freiheit nimmt keine Bestimmung an, als von einem Freien, das aber durch seinen höhern Character, d. h. durch den Character des Sollens, der Idealität, den es in sich hat, innre Macht, Autorität über sie hat. Insofern ist wahre Sittlichkeit nur ein Ausfluß der Religion, und wenn Gewissen das Bewußtsein des Sollens ist, so ist in ihm die religiöse Bedingtheit immer eingeschlossen.

Worin besteht, was ist aber das Sollen? Das Sollen ist das, was das, das ist, sein soll, an sich als Seiendes also nicht ist. Das Seiende und seine Tendenz erkennen wir in den Natur-

existenzen, zu denen unmittelbar auch wir gehören. Ihre Tendenz geht dahin, sich in sich, in ihrer Einzelheit, ihrer Selbstheit *selbst zu behaupten*, und das Andre und die Andern zum Mittel ihrer Existenzerhöhung, ihrer Selbsterhaltung und Selbsterhebung zu machen. Dieser egoistische Drang ist allem Seienden. allem Existirenden unmittelbar und als solchem eigen. Dem entsprechend führt dagegen die Tendenz des Sollens in die Allheit und Allgemeinheit, nicht darin aufzugehn, zu zerfließen und zu erlöschen, sondern so, daß die Einzelnen sich einander hingeben und mittheilen, sich gegenseitig *ergänzen*, und die Einzelnen die Existenzerhöhung und Selbsterhebung, die sie Andern in durchaus freier Bewegung von sich geben, ebenso für sich von den Andern wieder empfangen, ihnen jene also nicht von sich und durch Unterordnung der andern, sondern von den andern kommt, wie sie den andern ihrem Theil nach von ihnen gegeben wird. Principiell nun ist das Gott, sich und seiner Unendlichkeit allen hinzugeben und mitzutheilen, sich allen zu verinnigen, und dadurch nun auch alle einander zu verinnigen.

Wir in unsrer Individualität in dieser Natur entsprungen und gewurzelt, bilden unser Gemüth zunächst in den Gesichtspuncten und den Tendenzen der Natur, diesen selbstischen Tendenzen derselben. Eben in demselben Gemüth nehmen wir, und wir von allen Naturexistenzen allein, unmittelbaren Theil an einem andern, der Natur völlig transcendenten Lebensprincip, an Gott, der reinen Innigkeit und Idealität, dem Geist. Indem nun wir in unserm innern Wollen uns aus der Natur zurückziehen, und im Innersten bewegt und angezogen dieses ewige absolute Wollen, das mit freier Offenheit und tiefster Hingabe uns begegnet, in uns aufnehmen und eins mit ihm werden, gewinnen wir in uns selbst die Macht, die Natur sowohl ihrer innern Tendenz wie ihrem Erscheinungsreiz nach zu überwinden, sie, die bisher unsre Herrin war, uns als bloßes Mittel unsres Daseins und Darlebens unterzuordnen, und in uns selbst zur wahren Freiheit, die uns nur im Sollen, uns mit diesem erfüllend, aufgehen kann, und zum ewigen Leben durchzudringen. Denn die Freiheit ist die Existenzmacht selbst, und mit dem Sollen sich erfüllend, organisirt sie sich als Freiheit.

Wenn wir nun das absolute Wollen, das das Sollen in sich hat, und Wollen des Sollens ist, in jenen, die ihr innres Wollen ihm aufschließen, unbedingte Offenheit, Mittheilung und Verinnigung ist, so dagegen tritt für diejenigen, die sich noch nicht aufgeschlossen haben, der ganze Ernst und die Energie des Sollens hervor, und steigert sich in der Empfindung derjenigen zum Gericht, welche dem, was gemeinhin Freiheit genannt wird, dieser falschen Freiheit folgen, der Freiheit der Begierden und Leidenschaften, der Illusionen und Hypothesen. Diese Freiheit hat nicht das Wesen der Freiheit, sondern nur ihre äußre Form; sie meint selbst zu treiben, und wird doch getrieben; das wonach sie trachtet, worin sie sich ergötzt, was sie sich eingebildet hat, das übt Herrschaft über sie und in ihr. Jenes grundlose Trachten der Begierden aber, jene brennende Gluth der Leidenschaften, jene Träume überschwenglichen Glücks, und das souveraine Spiel des Intellects in der Combination differenter und entlegener Umstände und in der Bildung „geistreicher" Hypothesen ist uns lieb und theuer geworden; in der innern Lebensrichtung, die wir aufgenommen haben und die uns eingenommen hat, auf der dies ganze gesteigerte Getriebe beruht, meinen wir nur darin recht und herrlich zu leben; wir können es nicht über uns gewinnen, unser Träumen und Trachten als nichtig zu erkennen, den Glanz, den Scharfsinn, die Mannigfaltigkeit unsrer Hypothesen der ewigen Wahrheit zum Opfer zu bringen, alles was wir haben, zu verkaufen und dafür diese einzige Perle einzutauschen. Die Forderung tritt uns an sich als eine evidente, an sich unweigerliche entgegen; wir spüren ihren Ernst, und fühlen, daß unser geistiges Leben oder Verderben daran hängt. Wir aber mögen diesem Ernst des Lebens nicht ins Auge sehn; wir verstecken uns vor dem Gericht des Idealen, das, dieses Ideale, sich in unserm Gefühl derartig reflectirt, daß unser Trachten und Treiben als werthlos und schlecht, niedrig und gemein, eitel und leer characterisirt wird. Und daher kommt der innre Schauder und die beständige Flucht, worin besonders namentlich die heutige ganz in diese falsche Freiheit des ökonomischen, politischen und wissenschaftlichen Liberalismus verlorne Welt gegenüber den Religiösen sich befindet.

Es hieß vorhin, daß wirkliches Sein sich uns durch Empfindung und Erfahrung bezeuge und bezeugen müsse, wenn es uns als solches, als Wirklichkeit gelten solle. Davon ausgehend sei hier noch einmal gefragt: Ist die Natur das Ein- und -Alles, ist sie allein alles Sein? Die Beobachtung der Menschenwelt und der Menschengeschichte beantwortet diese Frage mit einem entschiedenen Nein. Denn in diesem Gebiet empfinden und wahrnehmen wir bald mehr bald weniger, bald mächtiger bald schwächer die Wirksamkeit und Erscheinung einer Kraft, welche die aus der Natur hervorgehenden Beweggründe und Antriebe zu nichte macht und das völlige Gegentheil derselben hervorbringt. Wir sehen Menschen nicht mehr ihren Begierden, Leidenschaften und Illusionen nachgehn, und darin ruhelos die Erfüllung und Steigerung der eignen Selbstexistenz suchen, sondern ihr Streben ebenso rastlos und beständig, wenn auch nicht so unruhig, ebenso lebendig und energisch darauf richten, Andern und der Gesammtheit zur Erfüllung zwar nicht ihrer eitlen und selbstischen schrankenlosen Wünsche, aber ihrer wirklichen, aus ihrem objectiven Wesen fließenden geistigen und natürlichen Bedürfnisse dienlich und behilflich zu sein. Wir sehn sie nicht mehr selbstisch sich verschließen, sich selbst und Alles sich in ihrer einzelnen Selbstheit zuziehn, sondern bestrebt, sich mit den andern zu vereinigen, zu gemeinsamen und sich ihrer wahren Interessen mit Eifer annehmend. Wir sehn sie auf einer Höhe des innern Lebensstandpunctes, auf der sie alles selbstische Interesse überwunden und hinter sich haben, aus solcher Selbstüberwindung nicht zu thatenloser Ruhe und gleichgültiger Betrachtung erschlaffend, sondern das eigne Interesse hintansetzend unablässig für das Wohl Andrer bemüht, und vor allem auch bemüht, die andern auf dieselbe Höhe des Lebensstandpunctes hinaufzuleiten, damit in freiem gegenseitigem Dienen nur Ein Verein und Lebensbund sei; ja so tief und voll ist dieses Streben, daß der Mensch nicht nur seinem edlen und idealen Zweck Ansehn und Besitz opfert, sondern auch wohl sein natürliches Leben selbst, das letzte und höchste Gut in dieser Welt, zu opfern sich entschließt. Es heißt wohl: Wer kann wider die Natur, wider die eingebornen ererbten Triebe, wider sich selbst. Man hört oft sagen: So bin ich nun einmal, so bin ich geboren und geworden, dafür kann ich nicht und da-

wider kann ich nichts thun. Das aber ist nur der Vorwand und die Ausrede der Eigenliebe, der Verliebtheit in sein eignes Wesen und Treiben, des Hängens an sich selbst, der Unlust sich von sich selbst loszureißen und losgerissen zu werden, die Wehen einer neuen Geburt, eines neuen Werdens auf sich zu nehmen, sich selbst und in seinem bisherigen Selbst und Leben abzusterben und in ein neues höheres Leben hineingebildet zu werden. Denn es geschieht doch das Wunder, und seine bei beliebigen Personen hervortretende Thatsache beweist die Möglichkeit für alle — es geschieht das Wunder, das Einer von Grund aus ein Andrer wird, als er geboren und geworden war; der Geizige wird freigebig, der Lasterhafte keusch, der Hochmüthige diensteifrig und demüthig, der Stolze und Zornige sanftmüthig und gelassen, und dies durch die Wirkung des Sittlichen und Idealen, durch einen lebendigen Gemüthseindruck desselben, wenn es uns in dem Character einer göttlichen oder gottartigen Persönlichkeit, also in der Form des Religiösen, entgegenkommt. Ist das nicht eine selbständige übernatürliche Lebensmacht, die so den natürlichen Drang besiegen, so die Natur aller ihrer Kraft berauben, und in ihr und durch sie die ihr ganz widersprechenden Tendenzen durchsetzen kann? Geht hier nicht in der Natur das wahre transcendente Prius der Natur auf, in der Zeitlichkeit die Kraft des absoluten, des ewigen Lebens? Und so fühlt es der von dem blinden Drang der Natur erlöste Mensch in sich selber, und macht es in seiner persönlichen Darstellung eindrucksvoll für andre.

Der Wille, zum Wollen übergehend, bezieht dieses zunächst auf sich, faßt sich in sich zusammen, concentrirt sich in sich — bildet sich zum Selbst. Das ist nun Freiheit, die starre und enge Bindung des Selbst zu lösen, den Willen aufzuschließen und ihn und was in ihm ist zu gemeinsamen, in dieser unendlichen Offenheit und Mittheilung das Selbst aber lediglich als innre Fassungsform, als Fixirungspunct derselben bestimmen, so daß kein Zerfließen, kein passives Ergießen, sondern die Gemeinsamung wirkliche Selbstbestimmung ist. Damit erhebt sich Selbstheit zur Persönlichkeit. Und das ist das Ideale, das uns über uns selbst hinausreißt, von uns selbst losreißt, und uns in das Ganze, in die Allheit und Gemeinsamkeit führt. Diese Richtung und Bewegung, wenn sie in

uns ist, ist der Enthusiasmus. Wenn aber das Ideale noch vor und außer uns ist, und uns anspricht, um in uns zu werden, in uns in diese Richtung und Bewegung eingehn, so ist es das Sollen, das Seinsollen oder concret das Sittliche. Das Sollen aber ist das Leben und die Macht Gottes Insofern ist das Sittliche selbständiges und selbstkräftiges Wesen und Wirken vor und über der Natur, und keineswegs durch Reflexion und Abstraction hervorgebrachte Form und Ordnung am Natürlichen. Damit haben wir in ihm das reale metaphysische Element. Wir haben die wahre Wirklichkeit, die die natürliche bedingt und regiert, wir haben die Wahrheit, und sind von allen Zweifeln, wie von allen Träumereien, Illusionen und Hypothesen befreit.

Schon die alten Griechen wußten, daß nur da, wo sich Herz und Gesinnung in den innern Schranken des Sittlichen halten und hegen, die Klarheit, Festigkeit und Ueberlegenheit des innern Bewußtseins, die wahre siegende Besinnung und Besonnenheit sei. Die Heutigen, denen ein so viel höherer sittlicher Standpunct freigestellt ist, leiten ihre Aufklärung nur aus dem Verstand und den logisch-empirischen Beziehungen ab. Der Geist beruht ihnen im Denken und empirischen Erkennen. Aber diese Aufklärung, auch wenn sie nicht, wie thatsächlich, aus so vielen willkürlichen und streitigen Annahmen sich bildete, ist an sich ohne innre Wurzel und Substanz, und spielt nur in der subjectiven Form und dem äußern Ansehn und Anschein der Dinge. Wahre Geistesbildung kann allein aus innrer sittlicher Bewußtseinsgründung hervorgehn, ja diese Bedingung ersetzt wohl selbst den Mangel intellectueller Ausbildung und macht blos intellectueller Bildung entschieden überlegen. Denn wenn nicht mit und nach der formalen Logik, so handelt sie doch immer mit der wahren wesentlichen Logik, welche darin besteht, das sachlich Wahre und Falsche zu unterscheiden. In allen Conflicten, in allen Verwicklungen findet sie mit sicherm Blick und Griff das Richtige, das Nöthige, das jene auflöst und entscheidet, und Ausgleichung und einfache Klarheit mit sich führt. Und sie ergiebt Charactere, denen man vertraun, deren Führung und Weisung man sich anvertrauen kann, die gebieten und regieren, ohne zu drücken und zu erdrücken, ohne zu erniedrigen, die gebieten und regieren, nicht durch die Stärke, die innre dämo-

nische Gewalt ihres Willens und die überragende Größe und vielgestaltige Fülle ihrer Eigenschaften und Fähigkeiten, sondern allein durch die Achtung und Verehrung, welche sie einflößen und welche zur Unterordnung durch sich selbst führt und überzeugt, nicht durch physische oder psychische Uebermacht nöthigt. Es giebt leider heutzutage von Solchen nicht viele, und wenn sie da sind, so werden sie weniger geehrt, als jene Gewaltigen und Glänzenden. Denn der Mensch, wenn er die innern Bande des Sittlichen von sich abgestreift, ihnen sich entzogen hat, ist ein niederträchtiges knechtisches Geschöpf, das sich vor dem äußerlich groß Erscheinenden und gewaltig Wirkenden sklavisch beugt, und es nach Art eines Götzen anbetet, um dann in seinem einzelnen engen Kreise sich selbst um so mehr groß zu machen. Er ist sehr reizbar und verletzlich in seinem Ehrgefühl, und gleich bereit bei leichter Antastung desselben das göttliche Gesetz: Du sollst nicht tödten, zu brechen, um jedoch alsbald sein Ehrgefühl in knechtischer Anbetung äußrer Größe preiszugeben, und es an eitle, ja an schmutzige und gemeine Dinge zu vergeuden.

Die auf sittlicher Bewußtseinsgründung beruhende Geistesbildung ist ebenso ferner auch der bloßen ästhetischen oder künstlerischen Bildung überlegen. Diese wird zwar von lebendigen Kräften des Gemüths agirt, und aus allgemeingültigen Gesichtspuncten bestimmt, aber jene Kräfte entspringen nur der Empfindung und Anschauung, nicht dem innern Wollen, dem Quellpunct der Freiheit. Sie ist daher für sich willenlos, eine Art Berauschung und Verzückung; ihr Idealismus ist Stimmung, nicht Selbstbestimmung, nicht Character, nicht die siegende Kraft der innern freien Persönlichkeit. Derselbe hält daher weder dem Fatum noch der gemeinsinnlichen Lockung Stand, er hat nicht die Kraft sie zu überwinden, und kann höchstens durch dichterische Illusion ihre Wirkung mäßigen. Dieser Idealismus ist ohne innre Substanz, diese Bildung ohne innern in sich selbst gründenden Mittelpunct; sie ist zwar edler, als die bloße intellectuelle, logisch-empirische, sie hat in sich ursprünglichen lebendigen Schwung und Bewegungstrieb und schaffende Lust, aber das alles geht nicht aus innerm eignen Grund hervor, es hat keine Selbständigkeit und Beständigkeit, sondern wie es sich nur auf Form und Erscheinung bezieht,

so liegt auch nur diese, ein innres Vollsein von dieser, von ihrer Fülle, und ein bloßes ästhetisches Beherrschen, ein bloßes Beherrschen in der Anschauung zu Grunde. Ja dieser blos ästhetischen Empfindung und Anschauung entspringt nicht einmal wahre und echte Kunstschöpfung. Der wahre und echte Künstler muß in sich sittlich, wahrhaft sittlich, also religiös gegründet sein; erst damit hat er das Wesen des Idealismus in sich, ist sein Idealismus in sich substantiirt. Das wahrhaft, das lebendig Sittliche, also das Sittliche als Religiöses ist die ideale Substanz, also die eigentliche Substantialität des Geistes. Daher kann in Bezug auf dieses recht eigentlich von einem Hungern und Dürsten des Geistes gesprochen werden. Nur wo der Geist dieses findet, wo dieses einer Kunstschöpfung zu Grunde liegt, findet er Sättigung. Dagegen wo eine Kunstschöpfung blos ästhetischen Ursprungs ist, nur aus dem oberflächlichen Reiz von Form und Erscheinung und dem virtuosen Spiel in ihr geboren ist, da bleibt der Eindruck für den Geist ein hohler und leerer, und bei allem äußern Wohlgefallen bleibt doch eine tiefe Unbefriedigung in ihm zurück. Und das Besondre noch ist dabei, daß jenes Sittliche schlechthin für alle, auch für den Künstler absolut bedingend ist, daß es ihm gegenüber keine Indifferenz giebt, und daß wer sich von ihm abwendet, nothwendig in das Gegentheil gerathen muß. Wenn also der Künstler, allein der schönen Form sich ergebend und ihr vertrauend, auf Grund dessen eine gewisse Indifferenz gegen das Sittlich-Religiöse einzunehmen und zu behaupten denkt, so wird er unversehends in das Gegentheil, in das Unsittliche, das Liederliche, Frivole hineingeführt werden.

Wenn nun den Alten zufolge schon die innre sittliche Selbstbeschränkung Klarheit, Besonnenheit und Ueberlegenheit im Bewußtsein zur Folge hat, wie vielmehr muß da, wo solche Zurückhaltung und Mäßigung in ein aus innerster Selbstbewegung hervorgehendes positives Streben sich umsetzt, eine alles besiegende innre Gewißheit und Klarheit des Bewußtseins sich ergeben. Das Sittliche demnach, in den innern Willen aufgenommen, integrirt das Bewußtsein. Bewußtsein beruht ursprünglich auf einer innern Differenzirung im Willen. Der Wille in seinem ersten unmittelbaren Wollen bezieht sich auf sich, faßt sich also in sich. Damit

ist die Differenz im Willen gegeben. Denn es ist erstens da der Wille, der an sich formlos und gelassen ist, und sodann das Gefaßte im Willen — das Indefinitum des Wesens und das Definitum der Form. In dieser innern Differenz, diesem innern Gegensatz und Streit ergiebt sich im Willen Empfindung d. h. passives Bewußtsein Actives Bewußtsein, Klarheit und Besonnenheit dagegen ergiebt sich erst dann, wenn der Wille sein Gefaßtes, sein Selbst, mit sich vereinigt, sich in dasselbe und es unter sich setzt, sich zum Herrn seines Selbst macht. Dies erfolgt allein in der innern Macht des Sittlichen, des Sollens. Dieses ist das wahre innre Licht des Bewußtseins. Ohne dieses fällt der Wille in die Macht seines Selbst und in einen unfreien Zustand, aus dem er doch immer herausstrebt, so in Streit mit sich selbst. Das Sollen, also das Sittliche, aber, indem der Wille dieses in sich aufnimmt, löst den Streit und giebt Frieden, indem in ihm der Wille die innre Schwungkraft der Freiheit, Beherrschung und Klarheit gewinnt. Wahres Bewußtsein ist wie alles Erkennen activ. Es besteht darin, daß der Wille sein Andres sich subjicirt, und zum Mittel seiner Freiheit macht, es in dieser als innre Selbstfassung derselben bestimmend, und so aus sich selbst als Geist hervorgehend. Dem Geist ist Bewußtsein, Besinnung eigenthümlich; es ist sein Leben, seine Selbstactualisirung, und wie der Wille die allem vorausgehende, alles bedingende, durch nichts aber bedingte Causalität ist, und sich aus sich selbst in der Macht des Sollens, des Sittlichen, das er in sich aufgenommen hat, eigenthümlich und ewig selber zum Geist actualisirt, so ist nun auch sein Bewußtsein, das er eben darin selbst sich erzeugt, ihm als Geist eigenthümlich und ewig und unzerstörlich in ihm.

Wenn in dem Gesetz der Staat es unternimmt, die Ansprüche des Einzelnen durch die Ansprüche der Andern und des Ganzen zu beschränken, und in dem Moralgesetz Ebendasselbe der Einzelne sich direct als Pflicht zu Sinne führt, so schließt Beides zwar sich dem Sittlichen an und steht in innerm Verhältniß zu ihm, es ist aber keineswegs das Sittliche und die Sittlichkeit selbst und an sich, sondern nur eine äußre und äußerliche Form und Erscheinung davon. Denn wenn offenbar dort die Tendenz hervortritt, die individuellen Differenzen und Gegensätze mit einander

zu vermitteln und in Gemeinsamkeit aufzuheben, so ist da doch keine innerliche und wesentliche Durchführung dieser Tendenz, sondern alles beruht auf äußrer Einwirkung und Anregung; die Rechtlichkeit und die Moralität beruhen hier nur auf einem mehr oder weniger äußern Verhältniß, und es fehlt durchaus die persönliche innre Initiative. Das Sittliche selbst und an sich ist nur da, wo es nicht als Satzung oder Zweck und Ideal, sondern als innre Lebensmacht und Lebensproduction entgegenkommt. Und wahre Sittlichkeit ist nur da, wo das Sittliche im innern Willen, im Willen des Gemüths als dessen eigenster Inhalt ist, und, sofern sie nach außen hervorgeht, dies durchaus selbständig und productiv als freies sich selbst Darleben und Ausleben erfolgt. Zeigt sich nun die Tendenz des Sittlichen in ihren äußern Formen und Erscheinungen als dahin gehend, die Einzelnen zu gemeinsamen, so ergiebt das, in die innre Freiheit und Freiwilligkeit, in die persönliche Initiative übertragen, als innres Wesen des Sittlichen und der Sittlichkeit: Innigkeit und Verinnigung. Das also ist wahre und wesentliche Sittlichkeit: Innigkeit, Verinnigung, mit allen in innre Einheit und Gemeinschaft des Wollens gesetzt sein und sich setzen, eine Einheit, die nicht verbindende Form, sondern innre aus sich selbst hervordringende Bewegung ist. Sagen wir statt dessen: Liebe, so ist Liebe doch kein passives Gefühl, kein bloßes Hangen und Neigen und Hingeben, sondern eine Leidenschaft, also höchste Activität. Leidenschaft ist überall da, wo ich mit ganzer Seele will, weil ich in ganzer und tiefster Seele ergriffen bin. Und was mich h i e r ergreift, das ist Gott, das ist die ewige Liebe und Allinnigkeit selbst. Davon ergriffen, wird der Mensch „wahrhaft frei"; jede natürliche und sinnliche Leidenschaft aber ist Knechtschaft.

Eigentliche Sittlichkeit haftet ganz an der Persönlichkeit, an der innern persönlichen Selbstentscheidung und Initiative. Eine allgemeine Regel ist nicht entscheidend für eigentliche Sittlichkeit. Es giebt keine allgemeine Moralregel, deren Befolgung nicht einmal mit eigentlicher Sittlichkeit in entschiedensten Widerspruch gerathen könnte. Kein Moralgesetz ist absolut, ist unbedingt verpflichtend. Der Mensch ist allemal größer als das Gesetz. Denn jedes Gesetz als abstractes Schema, als äußres Statut ist ein-

seitig; nur das innre lebendige Gefühl, die innre Gesinnung im Menschen ist allseitig. Es ist in allen Fällen unmoralisch, zu lügen; wer die Wahrheit sagt auch dann, wenn er sieht, daß es für andre, die ihm theuer sein sollen, von den unglücklichsten Folgen sein wird, ist ein Held der Moral, und er fühlt sich auch als solcher und ist stolz auf das Opfer seiner heiligsten Gefühle. Eben darum aber ist oder doch handelt er unsittlich, ja pharisäisch. Seine Moralität ist sittlich unwahr und Heuchelei.*) Ob etwas was gesetzlich ist, auch sittlich ist, darüber entscheidet in jedem einzelnen Fall das persönliche Gefühl, d. h. das persönliche Gefühl des Sittlichen, die innre sittliche Gesinnung. Diese hat dem Gesetz gegenüber immer Recht, ist ihm gegenüber immer souverain. Dagegen das blos subjective Gefühl, die zufällige Lust und Willkür, die blos subjective Meinung, das subjective Bedünken, sind immer gegen das Gesetz im Unrecht. Nur diesen gegenüber gilt das Gesetz unbedingt, und dazu ist es da, diese einzuschränken, zurückzuhalten, zu binden und zu unterwerfen. Es hat aber damit auch seine Mission erfüllt. Wenn es so dem lebendig Sittlichen Bahn gemacht hat, und dieses nun in die innre Gesinnung eingegangen ist, so hat für solchen Menschen das Gesetz keine Bedeutung mehr, es geht ihn nichts an, es steht ganz außer ihm, er zieht sich nichts mehr davon zu. Ein solcher ist sich selbst Gesetz, und ist gesetzgebend für andre, die jenes noch

---

*) Es muß hier an das schöne und bleibende Wort Jacobi's in seiner Schrift: „Jacobi an Fichte" 1799 erinnert werden: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Wit; Selbstmord beschließen, wie Otho; Tempelraub begehn, wie David — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose, und spotte der Philosophie, welche mich deswegen gottlos nennt; spotte ihrer und ihres höchsten Wesens: denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist."

nicht sind. Daher bedient sich Jesus, wenn er zu den Juden von dem Gesetz spricht, immer solcher Ausdrucksformen, die anzeigen, daß das Gesetz nur ihnen, den Juden, oder auch sie dem Gesetz angehören, auf ihn, Jesus, dasselbe aber keinen Bezug mehr hat. Er sagt: Gesetz des Moses, euer Gesetz, Moses hat euch geboten. Und sehr bezeichnend ist auch eine Erzählung, die uns außerkanonisch von ihm überliefert ist, nach der er einmal am Sabbath einen Menschen getroffen, der Holz gehackt habe; er sagte zu ihm: „Mensch, wenn Du weißt, was Du thust, so Heil Dir! Weißt Du es aber nicht, so bist Du als Uebertreter des Gesetzes verflucht." Daß der neuere philosophische und theologische Rationalismus das Sittliche nur als das Gesetz für den Willen bestimmt, darauf beruht zumeist die religiöse und sittliche Begriffs- und Gefühlsverwirrung unsrer Tage, und das widerwärtige und empörende Pharisäerthum unsres sog. Liberalismus. Auch die jüdischen Pharisäer waren Rationalisten, nur in andrer Form.

Goethe's Iphigenie hat den guten Spruch: Gebunden fühl' ich mich am schönsten frei. Wenn aber diese innre sittliche Gebundenheit und Beschränkung des Wollens und Verlangens zu eigner lebendiger Selbstbewegung sich verinnerlicht, dann ist die vollkommne Freiheit vorhanden, die sich nicht nur zurückhält, sondern sich heiter und genial ausgiebt, sich fröhlich thätig einläßt in die Welt, und in der Welt doch über sie hinausgeht und die Welt über sich selbst hinausführt. Jene äußre und subjective Freiheit, die sich auf einzelne äußre Actionen und Verhältnisse bezieht, ist allerdings immer vorhanden, so lange der Mensch sein subjectives verständiges Bewußtsein hat. Auf diese subjective Verantwortlichkeit bezieht sich das Gesetz, und begegnet dem Mißbrauch dieser Freiheit mit Strafen. Ich kann dies oder jenes Besondre denken, reden und thun oder dieses' oder jenes' mich enthalten, das steht ohne Zweifel in meinem Belieben, so lange ich der Ueberlegung fähig bin und soweit Ueberlegung in mir waltet. Ebenso kann ich mich irgend einem Zustand überlassen, der mit Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit zu einer bestimmten Handlungsweise führt, (z. B. der Berauschung) und ich kann mich enthalten und entziehn. Und rede und thue ich etwas ohne Ueberlegung

und gegen alle Ueberlegung, so habe ich eben vorher die Ueberlegung ebenso willkürlich fallen und fahren lassen. Diese Freiheit oder vielmehr Willkür aber und ihre Entscheidung ist für die innre Persönlichkeit und für deren, die eigentliche Sittlichkeit ganz und gar bedeutungslos, ebenso wie auch das Gesetz, das Moralstatut gar keinen Bezug auf diese innre Persönlichkeit und keine Verbindung mit derselben hat, sondern für diese innre Persönlichkeit ist nur das Leben und Lebendige selbst bestimmend, sei es das Leben des Sittlichen, welches, wie es seinem Begriff nach nur persönlich gedacht werden kann, so die absolute oder göttliche Persönlichkeit ist, sei es denn eben das Leben der Sinnlichkeit, jenes zum ewigen Leben führend, dieses in Endlichkeit und Vergänglichkeit bindend zum Verderben. Da also liegt die Entscheidung für den Menschen, in seiner innern Freiheit, in dem unmittelbaren und principiellen Wollen, das im Gemüth ist, das Gemüth begründet, das entweder zur sittlichen Freiheit, zur Idealität sich erfüllt, oder zur moralischen Niederträchtigkeit und Knechtschaft sich erniedrigt. Diese innre Freiheit und ihre principielle Wahl geht jener subjectiven Freiheit innerlich voraus, liegt durchaus hinter und jenseits ihres Bereichs und des Cirkels der verständigen Erwägungen, durch welche jene subjective Freiheit sich vermittelt, und ist von aller solcher Erwägung durchaus unabhängig. Sie gehört dem innersten Geheimniß des Gemüths an, tritt an sich selbst nicht in die Erscheinung und ist durch keinerlei Erscheinungsmomente bedingt. Sie ist daher überhaupt nicht in die Erscheinungswelt eingeschlossen, sondern geht über diese in das Metaphysische hinaus. Sie selbst durch ihre Wahl, zu der sie sich auf eine unmittelbare, totale, überzeitliche Weise entscheidet, und die an sich jenseits aller empirischen Erkennbarkeit und aller verständigen Controlirbarkeit liegt, schafft sich Erlösung oder Gericht, Leben oder Verderben. Das ist das Heil und das Leben, daß die Menschen das Licht lieben, und das das Gericht und das Verderben, daß sie die Finsterniß mehr lieben, als das Licht, die Lüge mehr als die Wahrheit, das Reale mehr als das Ideale, das Sein mehr als das Seinsollen. Es ist der judaisirende Irrthum der Kirchenlehre, daß das Rechtsverhältniß mit seiner Belohnung und Bestrafung auch auf die innern per-

sönlichen, die wesentlichen und überzeitlichen Beziehungen des Menschen sich erstrecke. So werden in Dante's Inferno die Sünder in der ewigen Welt lediglich nach dem Verhältniß ihrer Thaten von der göttlichen Gerechtigkeit ohne Ende gepeinigt und gemartert. Das äußre Thun aber entscheidet nicht über die Persönlichkeit, weder über ihren sittlichen Werth, noch über ihr ewiges Schicksal als organische Folge ihres sittlichen Werthes. Der innre sittliche Werth oder Unwerth des Menschen liegt im Geheimniß seines Gemüths verborgen. Bei durchaus unmoralischem Thun kann in dieser innersten Tiefe der Seele dennoch ein relativ sittlicher Werth insofern vorhanden sein, als die Seele sich hier noch Empfänglichkeit für das Wahre, das Seinsollende bewahrt, nur die Subjectivität vom äußern Reiz hingerissen, sich in einen Hang, eine innre Gewöhnung des Unmoralischen verfangen hat. Wogegen bei vollkommen moralischem Verhalten in diesem Innersten der Seele völlige Unempfänglichkeit für das Wahre und Ideale, leidenschaftliche Abstoßung desselben und gänzliche selbstische Verhärtung vorhanden sein kann. Im Verhältniß des Menschen zur Macht der Ewigkeit, zum absoluten Geist kommen die Thaten als solche gar nicht in Betracht; ja sie berühren, sie afficiren Gott gar nicht; das einzige Verhältniß, das Gott zum Menschen hat, ist zu seiner innern Freiheit im Gemüth. Denn Gott ist selbst nichts Andres, als das absolute Gemüth — nur eben diese innre Geheimnißtiefe des Daseins.

Die äußre subjective Freiheit besteht auch noch fort bei tiefster innrer Unfreiheit. So kann ein durchaus unsittlicher Mensch sich doch des unmoralischen Redens und Thuns enthalten, ja sich selbst zu moralischem zwingen. Er bedarf dazu natürlich eines Motivs, aber das Motiv zwingt ihn nicht, sondern er zwingt sich des Motivs, eines Vortheils wegen, den er darin gefunden hat, daß er sich eine moralische Erscheinung giebt. Ebenso trägt alle vernünftige Ueberlegung und Einsicht des Bessern an sich selbst nichts dazu bei, die innre Unfreiheit zu lösen. Diese Lösung kann in Folge eines unmittelbaren Eindrucks in das Gemüth, und durch einen ebenso unmittelbaren Act des Gemüths eintreten. Der Eindruck im Gemüth, und der darauffolgende innre Totalact des Gemüths entscheidet allein. Ist der Eindruck, den das Gemüth

empfängt, und in den es dann in einem innern Act eingeht, vom Göttlichen, so entwickelt es sich zur sittlichen Freiheit — ist er vom Natürlichen, Realen, so sinkt es zur innern Knechtschaft herab. Indem der Mensch von sich selbst eingenommen ist, bezieht er nun alles auf sich als Endzweck, will alles, was ihm subjectiv oder objectiv, imaginär oder wirklich Werthvolles begegnet, sich zueignen und dienstbar machen. Sich in sich selbst einschließend, zieht er sofort das Andre an sich; in dieser seiner Selbstsucht ist er in den Banden des Seins und Habens; sein Sein zu behaupten, zu vermehren, ist sein ganzes Trachten, und so wird er von Allem, das für diesen Zweck werthvoll erscheint, angezogen und giebt seinen Willen hinein, begehrt es, zieht es sich zu, füllt sich damit an und bindet sich damit, und wird so in dem fortwährenden Bestimmungswechsel seiner Begier und Leidenschaft ruhlos umgetrieben, ein Sklave seiner selbst und der sinnlichen Eindrücke. Das ist Sansara, dem jene Alten nichts andres, als Nirvana, als „Erlöschen" des Wollens und Begehrens entgegensetzen konnten. Dagegen der wahrhaft freie Mensch will nicht für sich sein noch für sich haben, er will nur für alle haben und für alle sein, und nur mit und in allen, in innrer Gemeinsamung mit ihnen leben. So hat sich in ihm des Seins, das von sich aus in ausschließende Beziehung auf sich und in Selbstannehmlichkeit übergeht, eine überseiende transcendente Bewegung bemächtigt – das Fürsichsein, die individuelle Existenz ist von einer idealen Bewegung ergriffen und in sie übergegangen — es bildet sich dem Menschen seine innre Initiative, seine innre Persönlichkeit nicht aus den Kräften und Bezügen seiner individuellen Existenz, sondern aus dem Einfluß der innern Lebensmacht des Idealen, welche jenen Zug, den die individuelle Existenz in sich selbst zurück hat, tilgt und in sein Gegentheil umwandelt. Dieses Ideale, so des Realen übermächtig, alles mit seiner Bestimmung durchdringend, und ihr unterwerfend, erweist sich damit als das eigentliche Prius des Realen. Das Reale kann jenes wohl ausschließen, aber jenes, das Ideale, schließt das Reale in sich ein, und giebt ihm seine Richtung und Bewegung; es dringt nicht mit äußrer Gewalt, sondern mit der innern Macht des an sich Unbedingten vor, und setzt sich, sei es in dem Realen, sei es gegen das Reale, immer unabwendlich

durch. So zeigt es sich als das eigentlich und wahrhaft Urwesentliche, Urmächtige; alles äußre Sein und Dasein ist nur als Veräußerung von diesem Wesen der Freiheit zu begreifen. Unser Gemüth, in ihm sich gründend und erfüllend, befindet sich damit auf der wahren Höhe des Lebens, wo aller Tod in Leben, alle Finsterniß in Licht verschlungen ist, wo unsterbliches ewiges Leben blüht. So also ist die Unsterblichkeit, das ewige Leben nicht ein pur Jenseitiges, um das zu erlangen wir die Hülle dieses sterblichen Leibes abgelegt haben müßten. Zwar in seiner eignen reinen Herrlichkeit entfaltet es sich nur in sich selbst, jenseits der Welt, in dem freien Ort den es über der Welt in sich hat. Es ist aber auch in der Welt, in der Menschheit wie ein Schatz im Acker, wie ein Sauerteig im Mehl, und wirkt sich aus in ihr, um sie in sich hinaufzubilden. Wir müssen es hier schon haben, wir müssen hier wenigstens seine Anfänge schon in uns ausgebildet haben, wenn wir dort auf der freien Höhe es genießen wollen.

Gott ist Geist, ist der absolute Geist. Gott ist Der, der immer sein Ideales d. h. sich selbst über sein Reales d. h sein Andres erhebt, somit sein Ideales d. h. sich selbst immer selbst actuirt, alle Nothwendigkeit in Freiheit, alle passive Empfindlichkeit in freies Erkennen, in tiefe und klare Besinnung und Anschauung auflöst. Der Mensch als Geist d. h. als ideale Strebenskraft ist nicht von sich selbst, und kann von sich selbst nichts d. h. nichts Ideales vollbringen, sondern nur soviel er aus Gott, der das Ideale und seine Actualität i st, schöpft. Der ideal entwickelte Mensch in diesem seinem Character, seinem Wesen, wie er nicht von unten, von der Welt und Natur her ist, so kommt er auch nicht von sich selbst, sondern von Gott, ist ein Gesandter und Prophet Gottes, lebt und wirkt aus der Inspiration, die er fortwährend aus Gott schöpft, und ist in seinem Leben und Wirken eine Vergegenwärtigung, eine individuelle Erscheinungsform der innern sittlichen und idealen Lebensherrlichkeit Gottes selbst.

Ist also Gott Geist, so ist Gott nicht in der Natur, nicht der Natur immanent, sondern schlechthin transcendent, auch nicht erkennbar in der Natur, sondern allein im Geist im geistigen Menschen, hat schlechterdings kein äußres, kein Erscheinungsverhältniß, daß er irgendwie in einer sinnlichen Form seine Mani-

festation haben könnte, an einem Ort, in einer sinnlich anschaulichen Gestalt sich mehr als anderswo, und überhaupt in Ort und Sinnlichkeit sich manifestirte, sondern kann eigenthümlich nur im menschlichen Gemüth und Geist erkannt und angebetet werden; so giebt es auch keinen Ort, keine sinnliche Form, die göttlich, heilig wären, in der die Gegenwart oder Nähe Gottes verehrt und angebetet werden sollte, sondern das alles ist nur Bild und Gleichniß. das ganz außer Gott ist und bleibt. Um Gott zu finden, müssen wir Natur und alles Natürliche, alles sinnlich Aeußre und Erscheinende außer und hinter uns lassen, und in die innersten Tiefen unsres Wesens eingehn, wo wir dann Gott fassen, wie wir von ihm erfaßt werden, in einer innern ungetheilten Empfindung, die sich allem unserm besondern Fühlen, Wollen und Erkennen zu Grunde legt, und als innrer Grund allgegenwärtig, alldurchdringend sich in dasselbe einschließt, die aber so tief und innerlich ist, daß sie keineswegs sich differenzirt und objectivirt, und ihre Einheit in den Gegensatz eines Du auseinandersetzt, sondern ein reines stetiges ewiges Grundgefühl innern Lebens bleibt. Von der Illusion aber müssen wir uns ganz befreien, daß wir Gott aus der Natur erkennen, in dem Lebens- und Entwicklungsproceß der Natur empfinden könnten. Das war eben der Irrthum der Menschen, von dem erst das Christenthum ihnen Befreiung brachte, daß sie Gott in der Natur suchten, und auch was sie Geistiges und Ideales entdeckten, doch an die Natur als seine Realitätsgrundlage banden, und in das Verhältniß und die Form derselben kleideten. Die Natur ist also schlechthin ohne Gott und außer Gott, darum aber ist sie doch göttlich, nicht göttlichen Wesens, aber doch göttlicher Art, also lebendig, nicht bloßes mechanisches Getriebe. Das Mechanische ist nur das Letzte, Aeußerlichste in ihr, die starre Unterlage des Lebens. Denn Gott, der Geist, ist ihr Urheber, und seine Signatur kann ihr nicht fehlen. In ihren höchsten Entwicklungen, im Licht, in der Wärme, in dem durch diese bedingten organischen Leben macht sie sich zum Gleichniß und Symbol des Geistes. Denn was im Geiste innre freie Bewegung ist, das ist in ihr durch innre Nothwendigkeit und substantielle Consequenz getriebenes Sein. Wir freuen uns des Lichts, des Lebens und aller seiner wechselnden Gestaltungen, sie erheitern durch ihre

Correspondenz mit den Qualitäten des Geistes unsre Stimmung, beleben durch dieselbe unser Gefühl, aber es bleibt das alles für uns doch nur ein äußres Schauspiel, und an sich leer ist es nicht geeignet, unsern Geist zu gründen und zu erfüllen.

Gott ist die lebendige Allinnigkeit, das ewige Gemüth und giebt sich kund nur im menschlichen Gemüth und durch dasselbe in Worten und Werken, die aus solcher Gemüthsinnigkeit entspringen. Gott ist das Allerinnerste und Verborgenste, und nur mit dem Innersten in mir, mit der innersten Wesenkraft des Gemüths kann ich mit Gott correspondiren. Wenn ich aber auch mit Gott nicht correspondire, so correspondirt doch Gott mit mir; in eben diesem Innersten des Gemüths wirkt Gott unablässig in mich ein. Denn Gott ist unablässiges Streben, Wollen und Agiren; eben weil sein Wesen und Leben Innigkeit ist, ist er in unablässiger Spannung und Action gegen mich, gegen den Menschen, sofern dieser den Drang der Freiheit und die Anlage der vollkommnen Freiheit, der freien Innigkeit eigenthümlich hat, ihn, den Menschen, sich zu verinnigen, und dadurch ihn zu einem Agenten seines Innigkeitslebens, ihn auch in sich selber innig zu machen. Diese Action Gottes ist nicht ein äußerlich Gewolltes in ihm, sondern sie geht aus dem Leben Gottes hervor und ist dieses Leben selbst, aus der urwüchsigen göttlichen Gesinnung, aus der Gesinnungsmacht Gottes, die sein Leben ist, in der er der Geist ist. Und das macht nun die innre Grundlage, das active Princip im Gewissen des Menschen aus, wozu die besondre erkenntnißmäßige Organisation desselben die Offenbarung Gottes, welche er sich in dem Wort der gotterfüllten, enthusiastischen Menschen giebt, sich durch jenes eben dem Gemüth intimirend, hinzubringt. Denn zum Geist gehört das Wort, das Wort ist die Offenbarung, die Selbstobjectivirung und Selbstexegese des Geistes Wie denn der erste und nicht nur der Zahl nach, sondern dem Wesen nach erste Exeget Gottes, Jesus von Nazareth, alles von der Aufnahme seines Wortes abhängig machte, und in dieses alle Kraft des Heils und der Erlösung hineinlegte, aber doch nicht ohne den Zug des Vaters als innre Bedingung solcher Aneignung zur stetigen Voraussetzung zu machen.

Im Gewissen also ist der Urheber alles Lebens offenbar; im Gewissen ist Gottes Weltregierung. Gottes Weltregierung ist nicht die äußre, die Gott angeblich in der Natur und über sie ausüben soll, sondern die innre sittliche, die Gott im Gemüth des Menschen ausübt. Dieser göttlichen Regierung sich unterwerfend, ein Mitglied dieses Reiches Gottes, das inwendig in uns ist, werdend gewinnt dann der Mensch auch seine rechte Position in der Natur, die innre Ueberlegenheit über sie, durch welche sein äußres imperium naturae, daß er durch seinen Willen und seine Intelligenz ausübt, erst seine rechte Richtung und sein rechtes Maaß empfängt. Denn diese seine Naturherrschaft ist nun nicht mehr die selbstische, sie geht nicht mehr nur auf das Hochgefühl der selbsterrungenen Macht und auf die Vermehrung und Steigerung der sinnlichen Genüsse aus. Sondern diese auf das Nothwendige und Nützliche zurückführend, sucht sie das Natürliche dem Menschlichen d. h. dem Idealen anzubilden und es durch sittliche Zweckrichtung und künstlerische Gestaltung zu adeln.

Die Weltregierung Gottes ist im Gewissen, nicht in der Natur. Gott ist und wirkt keineswegs unmittelbar in der Natur — er hat die Natur außer sich hervorgebracht, und bringt sie so immer hervor als ein Gegenbild, das vor ihm spielt, und die innern Selbstbewegungen seiner Freiheit in den Formen des abstracten äußern Daseins reproducirt und symbolisirt, er hat keine Intimität zur Natur. Gott entläßt gleichsam die Natur aus sich, und in diesem Außer-Gott-Sein constituirt sie sich eigenhaft in sich, und bildet sich in sich ihr eignes Regiment. Aus der göttlichen Innigkeit herausgesetzt, entwickelt sich in ihr eine centrifugale Bewegung, in der sie sich in sich selbst einschließt und von Gott ausschließt. Ihr Wesen ist Blindheit und Nothwendigkeit, und das Radical des sie regierenden geistartigen oder spirituellen Princips ist der „Wille zum Leben“, die blinde ungründliche Sucht nach Dasein und Werden. Diesem ihrem innern Grund nach ist die Natur widergöttlich; nur ihrer äußern Entwicklung, ihrer Erscheinung nach ist die Natur ein Gleichniß Gottes, nicht ein Portrait, sondern nur ein Gleichniß, ein Symbol. Wir sollen uns an der Erscheinung erfreuen, wir sollen mit innrer sittlicher Selbstbeschränkung die sinnlichen Güter gebrauchen, eben die innre

sittliche Gesinnung giebt uns die Freiheit sie zu gebrauchen, die Macht, sie zu genießen, ohne von ihnen afficirt und in ihren Reiz gebunden zu werden, während derjenige, der das Sittliche nicht in sich, in seiner Gesinnung, sondern nur außer sich als Gesetz und vorgestelltes Ideal hat, sich gegen jene schlechthin negativ verhält, und dem Zwang einer trübseligen Asketik verfallen ist. Aber die Magie des innern Grundes der Natur, des Willens zum Leben sollen wir eben in der Kraft des Idealen von uns abhalten. Das ist der Kampf mit dem Drachen, den Jeder in sich auszukämpfen ein St. Georg, ein Streiter Gottes werden soll. Wer das Absolute, wer Gott in der Natur sucht, wird schließlich zur Läugnung Gottes geführt werden. Die Natur ist gottlos. Gott ist Geist. Insofern ist die Natur geistlos, ist gemüthlos. Wer sich ganz an die Natur aufgiebt, verliert Gott, und wer die in ihm gegebene oder sich in ihm ergebende Gottesidee festhaltend, Gott sich aus der Natur erklären will, kommt nothwendig zu einem falschen Gottesbild, ist er Philosoph, zur pantheistischen Gottheit, ist er Moralist, zu einem Gott wie der Gott der Juden. Gott ist nicht in der Natur und kann aus der Natur nicht erkannt werden. Denn die erscheinende Natur ist nur Symbol, nicht Ebenbild. Nur der Mensch ist Ebenbild. Ja es ist in ihr auch nur Das Symbol, was in ihr licht und klar, harmonisch lebend und Leben bildend ist. Denn wenn wir in die Vorstellung Gottes auch das eintragen wollten, was den zerstörenden Gewalten der erscheinenden Natur entspricht, so würden wir von der Wahrheit weit uns entfernen. Denn Gott ist eben das, und dadurch Gott, daß er alles Blinde und Widerstreitende unmittelbar in sich occultirt, wogegen in der erscheinenden Natur das Zerstörende wie das Lebenbildende völlig gleichwerthig neben einander hervortritt. Der im Idealen entwickelte Gesichtspunct aber, der sich in künstlerischer Anschauung und Gestaltung bethätigt, sieht jene nur als den dunklen Untergrund an, über den das Leben, ihn unter sich lassend, siegend emporsteigt — als den Umfang der Contrastwirkungen, gegen den Leben und Bildung um so kräftiger und glänzender sich abheben. Immer siegt und herrscht in der Kunst das Ideale, sei es daß es für sich als Reales dargestellt wird, sei es daß es eine ideewidrige Realität als Contrast oder als

feindliche Gewalt, mit der es kämpft, und sich kämpfend selbst verherrlicht, gegen sich hat, sei es, daß es auch nur in den Kampf solcher realen Mächte von oben als Gericht über sie sich hineinspiegelt. Die bloße dramatisch-plastische Nachbildung des ideelos oder ideewidrig Wirklichen ist keine Kunst mehr. Durch ihre reale Lebhaftigkeit bezaubert sie das Gemüth, und verstrickt es in den Bann des Alltäglichen und Bedeutungslosen, ja des Brutalen und Gemeinen, und erfüllt es schließlich mit Verdruß, mit Ekel, mit Verzweiflung. Man nennt das Wahrheit, und sagt in diesem Sinne, daß die erste Aufgabe der Kunst Wahrheit sei. Die Wahrheit aber ist eben in dem Idealen; sie ist das, was das Reale über sich selbst hinausführt, seine leere Aeußerlichkeit in Innerlichkeit und Wesentlichkeit einführt, und ihm geistige Bedeutung verleihend es in sich selbst erfüllt. Die Uebereinstimmung des Bildes mit der Wirklichkeit ist ebensowenig die Wahrheit in der Kunst, wie die Uebereinstimmung der Vorstellung oder des Begriffs mit dem Wirklichen die Wahrheit in der Philosophie ist. Ueberall beruht Wahrheit allein in der geistigen Bedeutung; überall ist Wahrheit das, was etwas sein soll, oder was es im Verhältniß zum Seinsollen ist. Jesus sagte zu den Juden: Ihr in eurem Naturalismus seid Knechte; bleibt aber in meinen Worten, so werdet ihr *wahrhaft* frei werden. Das ist der Begriff der Wahrheit. Vom Gesichtspunct des Seinsollens aus betrachtet sind sie Knechte; dieser Gesichtspunct ist der allein entscheidende, und das von ihm aus gefällte Urtheil ist daher Wahrheit. Ebenso wenn sie sich selbst in diesen in seinen Worten aufgeschlossenen Gesichtspunct hineinleben, so kommen sie zur Wahrheit, zu ihrer Wahrheit, werden wahrhaft frei. So sprechen wir auch der falschen realistischen Kunst gegenüber von einer wahren Kunst. Die Kunst geht aus dem Gemüth hervor und die wahre Kunst aus einem Gemüth, das wahrhaft frei ist. Die wahre Kunst setzt ein Gemüth voraus, das sich von der Magie der Natur, ihres Grundes und der Aeußerlichkeit ihrer Erscheinung frei gemacht hat, und im Idealen, im Seinsollen, im innern Sittlichen lebt. Sie verlangt ein reines Herz, eine schuldlose Seele. Der Künstler darf kein Moralist sein, das ist klar; er darf mit seiner Kunst keine moralischen Absichten verfolgen, auch nicht an enge Maaße

des äußerlichen Moralgesetzes sich binden, ebenso wenig wie er sich an ästhetische Regeln und Vorschriften bindet, sondern sein Werk aus seiner freien Seele hervorbringt. Aber der Künstler hat darum noch nicht das Recht der offnen und zügellosen Libertinage. Er darf wie jeder wahre Mensch, jeder Geistmensch gegen das Moralgesetz handeln, aber nur so, daß er es in sich selbst überschreitet und sich von dem äußerlichen Moralischen in das Ideale, das frei Sittliche erhebt. So wie er dieses verläßt, verläßt er auch die Kunst und die Kunst verläßt ihn. Er hat dann nur ihre äußre Fertigkeit, aber nicht mehr ihre innre Lebenskraft. Die Sinnlichkeit gehört nicht in die Kunst, die Kunst soll keine sinnliche Wirkung ausüben, vielmehr von dem sinnlichen Reiz befreien, und den Sinn allein auf die Anschauung und Bewunderung des Schönen richten. Dieses soll ja allerdings Lebhaftigkeit, Realität, also auch Sinnlichkeit, aber keineswegs sinnlich leidenschaftliche Bewegung haben, sondern ihre Sinnlichkeit soll ganz in ideale Bewegung aufgelöst sein. Sie soll keine spirituelle Quintessenz der bloßen Natürlichkeit sein, sondern eben eine Vergeistigung des Natürlichen in und aus diesem heraus.

Das Schöne coincidirt durchaus mit dem Guten und mit dem Wahren. Ein einseitiger Dienst des Schönen entfremdet alsbald die Kunst dem Idealen und führt sie in die Gewalt des sinnlich Leidenschaftlichen, oder führt doch zu einseitiger Pflege der äußern Form, wodurch das Gemüth leer gelassen, ja durch die hervortretende Gleichgültigkeit gegen die Natur des Inhalts, durch die Aufmerksamkeit, die eben der Form wegen auch dem bedeutungslosesten, dem gewöhnlichsten, geistlosesten, ja selbst dem verwerflichen Gegenstand zugewandt wird, abgestoßen wird. Schönheit ist Form. Eben deshalb verlangt sie ihren besondern Inhalt. Inhalt kann auch ohne Form für sich bestehn, aber Form ohne ihren, ihr zugehörigen Inhalt, dessen Form und Erscheinung sie ist, ist nichts. Dieser der schönen Form zugehörige Inhalt ist das Sittliche und das Wahre, ist die im Sittlichen und Wahren begründete und gebildete G e s i n n u n g. In diesem Sinn soll alle Kunst von Kraft und Tiefe der Gesinnung getragen und erfüllt sein. Gesinnungslose Kunst ist eitel und leer, ruft bei allem Glanz der schönen Form schließlich nur Ueberdruß

hervor, und weicht allzuleicht zum Häßlichen, Gemeinen des Inhalts, das von der Form nicht völlig mehr bewältigt werden kann, ab.

In uns ist ein Quell des innerlich Großen, des Idealen. Sowie außer uns ein unerschöpflicher Schaffensdrang real sinnlicher Gestaltung wirkt, so in uns ein idealer Bildungs- und Schaffensdrang Das ist Gott. Auch echte Kunst geht daraus hervor. Ein echtes Kunstwerk entsteht dadurch, daß in den der natürlichen Wirklichkeit entnommenen Gegenständen die Aeußerlichkeit, jener Zug des Realen in sich selbst zurück, sich zu vereinzeln und seine Existenz als einzelne hervorzuheben, getilgt wird, und dieselben in eine innre Freiheit von sich selbst, von ihrer Einzelheit erhoben werden, die innre Allbeziehung in ihnen durchdringt und in ihnen selbst zu einer innern Selbstbewegung entwickelt wird. Diese Idealisirung ist in der Anschauung nicht wahrhaft, nicht wesentlich zu vollziehn, wenn sie nicht schon an sich im Willen ist. Zwar ist es in der Anschauung eine natürliche mitgeborne Fähigkeit, die nicht sittlich noch technisch erworben werden kann, sondern der Vorzug einzelner Geister ist Der Künstler wird geboren. Aber es kann wegen der Einheit alles Idealen so wenig umhin, auch den Willen zur sittlichen Idealität anzuregen, als empfängt es in der Idealsittlichkeit des Willens erst seine Gründung und Substantiirung, die natürliche mitgeborne Fähigkeit wird damit persönliche Bestimmung, und die äußre Gestaltung erhält innres eigengebornes Leben; was an sich nur in der Form vollzogen wird, wird jetzt auch dem Wesen nach vollzogen, und die Form hat ihr Wesen nicht außer sich, ist nicht blos Form ohne Wesen, sondern sie hat ihr Wesen in sich und gebärt sich stetig aus ihrem Wesen hervor.

Schopenhauer hat den „Willen zum Leben“ als Radical des Naturprocesses richtig und tief erkannt. Das war einmal eine reale Tiefenschauung, die sich der logischen Spiegelfechterei und ästhetischen Träumerei seiner naturphilosophischen Concurrenten immerhin überlegen fühlen durfte, und trotz aller Obscurirung, die er erfuhr, Grund gab, späteren Ruhm und weitdringende Wirkung mit Sicherheit zu erwarten. Aber gleich wie jenen seinen Concurrenten war ihm die Natur das Ein und All, und wußte er,

wollte er von keinem Höhern wissen, das wesentlich und selbständig über ihr war. Daher war ihm jener Wille zum Leben das Princip alls Seins schlechthin, das schlechthin Absolute. Daraus ergab sich ihm als Weltanschauung der Pessimismus. Denn wer in dieses innre Antlitz der Natur geschaut, und in ihm Grund, Anfang und Ende alles Lebens zu sehen glaubt, dem muß das Dasein überhaupt und an sich heillos und werthlos, und alles Schöne und alles Große, Gute und Edle nur als Erscheinungsspiel auf der Oberfläche des Lebens erscheinen. Betrachten wir aber die Entwicklungen der ethisch-humanen Cultur, so findet sich, daß dieselben eine Ueberwindung und innre Umkehr des Willens zum Leben involviren Das muß also wohl ein positives höheres Princip sein, das eine solche Macht über den Willen zum Leben, dies eigentliche ens realissimum, besitzt. Dieses Princip ist die innre Macht des Idealen, das nicht eine bloße wesenlose, auf einer bloßen Form und Relation der Anschauung beruhende Spiegelung, sondern in der That das Prius des Realen und das wahrhaft Absolute ist. Dasselbe ist offenbar nicht in der Natur, sondern allein im Gewissen und Gemüth des Menschen. Wenn wir uns in die Natur versenken, so erscheint uns das Ideale, dessen Thatsächlichkeit in seinen geschichtlichen Wirkungen wir nicht verleugnen können, nur als eine secundäre Verhältnißbildung am Realen, das ganz von der Willkür der einzelnen realen Existenz abhängt. In sich selbst aber erweist es im Gewissen des Menschen sich als das Allbedingende und die Macht über die Existenz, ohne die überhaupt keine Existenz, keine Realität, keine Natur wäre. Und das ist die große Erkenntniß, die uns aus der philosophischen Betrachtung der Geschichte der ethisch-humanen Cultur und direct aus dem Christenthum, d. h. aus dem Bewußtsein Jesu von Nazareth, oder aus seinem Wort und Lehre als Spiegelung seines Bewußtseins wird, daß das Ideale nicht nur die Bestimmung alles Realen, sondern auch das dasselbe causal Bedingende, seine an sich selbst voraussetzungslose Voraussetzung, die wahre causa sui ist — daß es nicht Bild, Vorbild und Gesetz ist, sondern an sich das eigentlich Wesentliche und wahrhaft Seiende, das Leben selbst an sich, das unbedingte, das ewige Leben. Diese Erkenntniß bricht die Gewalt des Naturalismus, und stürzt seine Lüge, indem sie die Grund-

lagen nichtig macht, durch die er sich den Schein der ausschließlichen Wahrheit giebt.

Unsre Aufgabe besteht nun darin, die Magie des Willens zum Leben, der vom Grund unsrer natürlichen Existenz aus in uns durchwirkt, diesen selbstischen Naturdrang in der Kraft des Idealen zu überwinden, und in aller Realität, die wir in uns haben und auf die außer uns wir einwirken, ideale Lebensrichtung durch- und herauszubilden. Da vergeht uns alle pessimistische Stimmung in der frohen Arbeit, das Rohe, Wilde, Menschenfeindliche in der Natur zu tilgen und sittliche Schäden wie wirthschaftliches Elend in der Gesellschaft zu heilen. Wir lernen die Möglichkeit eines Reiches Gottes auf Erden einsehn, erkennen unsre eigenste Pflicht, nach dessen Herstellung zu streben, daran alle Kräfte unsres Lebens zu setzen, nicht eine Herrschaft kirchlicher Ordnungen und dogmatischer Satzungen, sondern ein freies Dienstthum aller gegen alle, und eine freie Austheilung der Liebe in allen sinnlichen Gütern und Werthen, welche zwar, durch die Blindheit des Geschicks ungleich vertheilt, die Einzelnen für sich in ihrem Eigenthumsbesitz haben, aber nicht für sich allein haben und behalten, sondern für die Andern offen halten und nur mit ihnen haben und genießen wollen. In Beiden, den Gebenden wie den Empfangenden, ist dieselbe innre Verfassung der sittlichen Freiheit, so daß die Einen im Geben sich nicht überlegen und groß, die Andern im Empfangen sich nicht erniedrigt fühlen, jene mit derselben offnen Herzlichkeit geben wie diese empfangen. Das ist der sittliche Communismus; er hat zur Voraussetzung das Recht und die Rechtssicherheit des Selbsteigenthums; und eben darum, weil dieses zu Grunde liegt, aber von seinem festen Bestand aus sich gemeinsam macht, darum ist er sittlich, ebenso wie im wahrhaft sittlichen Menschen das Selbst nicht aufgelöst, indifferenzirt, sondern, in seiner innern Gefaßtheit beharrend, nur eben seine Richtung, sein innres Trachten umgekehrt, aus dem Trachten in sich in das Trachten in's Ganze und Gemeinsame umgewandt ist. Denn ohne Selbstheit ist auch keine Persönlichkeit, keine selbständige Initiative, folglich auch keine Sittlichkeit, sondern nur ein passives sich Ergeben und Zerfließen, das wohl ungefähr die äußre Erscheinung und Wirkung des Sittlichen, aber nicht in sich das Wesen und

die Kraft desselben hat. Somit wo in der Gesellschaft der Besitz aufgehoben und äußerlich gemeinsam gemacht ist, da ist alle Sittlichkeit von vornherein getilgt; solche Gesellschaft sinkt auf den Zustand der rohen Natur zurück. Und wo, wie in dem neuern Socialismus und seinen Utopien mechanische Einrichtungen die persönlich sittliche Selbstbewegung ersetzen sollen, und an deren Stelle gesetzt werden, da ist sogar die höchste Unsittlichkeit. Aber dem lebendigen Trieb der Menschennatur gegenüber sind solche auf die Dauer völlig undenkbar.

Das Absolute ist die Lebens- und Bildungsmacht des Idealen und als diese ist es Gott. Wer Gott nicht als die lebendige Macht des Idealen und diese nicht als das Absolute, das absolute Prius alles Daseins empfindet und erkennt, der „hat nie Gottes Erscheinung gesehn noch seine Stimme gehört". Mag er immerhin an Gott glauben d. h. Religion haben, seine Religion ist falsch, sein Glaube ist in Wahrheit Unglaube; denn er glaubt nicht an den Gott, der wirklich Gott ist, sondern an einen Gott, den er sich selbst aus sinnlichen Eindrücken imaginirt oder aus philosophischen Begriffen construirt hat, und indem er daran glaubt, ist es ihm Wahrheit, und er streitet gegen die Verkündigung des wahren Gottes, und meint mit diesem Widerstreit gegen die Wahrheit Gottes Gott zu dienen. Wer von der Täuschung der Natur verstrickt, mit sinnlichen Typen angefüllt ist, wer nur nach den logisch-empirischen Normen des Verstandes denkt und fühlt, wem Alles sich nur aus Stücken von außen zusammensetzt, wer demnach keine Empfindung hat für die fruchtbare Einheit der Idee, für ihre innre Größe, ihre Ursprünglichkeit, für die Eigenthümlichkeit einer ursprünglichen sittlich-künstlerischen Erscheinung, der kann Gott nicht erkennen. Wer dagegen aufmerksam und hingebend dem Entwicklungsgang der sittlichen, ästhetischen und noetischen Cultur nachgeht, der sieht überall die Wege Gottes leibhaftig vor sich, überall das in der Welt sich ausarbeitende Reich Gottes, überall Gottes Hand und Weltregierung, das Wirken seines schaffenden Geistes. Und wenn er in sich selber eingeht, aller ideale Werth, der ihm aufgeht, und von ihm sittlich oder künstlerisch oder philosophisch dargestellt und entwickelt wird, führt ihn zum Quell des ewigen Lebens, zu der

Tiefe und Innigkeit des Geistes, in der lauter Licht, Freiheit und Erkennen ist, zu der Kraft und dem Vater alles Guten und Großen, zu Gott; diesen Spuren folgend erkennt er in ihnen Gott mit derselben realen Evidenz, mit der er in dem sinnlichen Lebensdrang, der von außen und von innen an ihn heranschwillt, den Geist oder Ungeist der Natur, den „Willen zum Leben" erkennt.

Dem Gottesglauben schließt sich wesentlich der Unsterblichkeitsglaube an. Das innerste und eigenste Wesen des Menschen, das, was in ihm und was er aus Gottes Wesen ist, der Geist des Menschen ist ewig, und was von dem Menschen noch sonst seinem Geiste eigenthümlich an- und eingegliedert ist, verewigt sich mit ihm. Die Unsterblichkeit des Menschen ist ein inhärentes Prädicat seiner geistigen d. h. seiner ideal-sittlichen Lebensentwicklung. Nur der idealsittlich substantiirte Mensch in dieser seiner idealen Substantialität und in dem was sich dieser wesentlich und eigenthümlich einschließt, hat ewiges Leben. Wir können auch sagen (denn diese Substantialität ist ja geistige): Die idealsittliche Gesinnung im Menschen ist das ewige Leben in ihm. Gedanken und Thaten und Werke vergehn, aber der persönliche ideale Sinn, die ideale Gesinnung in ihnen ist ewig. In seiner Gesinnung ist der ideal-sittliche Mensch eins mit Gott und mit dem, den er gesandt hat, dem Exegeten Gottes, Jesus. Dieses Einssein ist keine unio mystica, wie die heutigen Theologen das nennen, und verstehen weder von jenem noch von dieser das Geringste. Eine unio mystica giebt es in der wahren Religion, im reinen Christenthum nicht. Diese ist zu Haus im Brahmanismus, im Platonismus, als dem Original des mittelalterlichen Mysticismus; im Christenthum, in der wahren Religion ist die innre sittliche Gesinnung das Medium des Einsseins mit Gott; mich ihrer erinnernd, werde ich jeder Zeit meiner innern Lebenseinheit mit Jesus und in Jesus mit dem Vater bewußt. Da ist keine auf Verrückung des natürlichen Schwerpuncts beruhende Ekstase wie in der Mystik, sondern innerhalb des natürlichen Normalverhältnisses sich jederzeit vollziehende tiefste Selbstbesinnung, kein Zurückziehn aus dem Verkehr der Sinne und Eingehn in die Region des Unbewußten und Unwillkürlichen, sondern in dieser Selbstbesinnung ein stetes machtvolles Hinausschreiten in die Welt, unser Wirkungsgebiet, in

Worten und in Thaten. Wer und was nun dagegen aus der Natur stammend, nur von ihr aus erfüllt und bestimmt ist, mag wohl nach der Auflösung der sinnlichen Existenz unbestimmt in der Zeit und Zeitregion fortdauern, die Ewigkeit nimmt ihn und es nicht an und auf, und schließlich wird es sich einmal selbst erschöpfen und auflösen. Unsterblichkeit ist ein Prärogativ des Menschen, sofern er göttlichen Wesens, sofern er, der Menschensohn, auch Gottessohn geworden ist, geworden ist, was er sein soll; das Andre ist sterblich*), und der Mensch selbst, der seine göttliche Anlage nicht effectuirt, der mit seinem innern Willen in der Natur haften bleibt und ihn allein aus der Natur nährt und bildet, ist gleichfalls sterblich, mag er in seiner nackten Psyche noch solange fortdauern.

Es handelt sich in der Philosophie nicht darum, das Absolute zu finden, zu entdecken. Es hat sich uns selbst entdeckt, und uns bleibt philosophisch nur die Aufgabe, es zu erklären. Dazu haben wir das schlechthin Unmittelbare, den absoluten Anfang zu suchen.

*) Fr. Perthes schreibt in einem Briefe: „Lachen Sie nicht, wenn ich Ihnen sage, daß die Beobachtnng meines Hundes mir manchen Aufschluß giebt über die menschliche Natur; ich hatte früher nie so ein Thier um mich gehabt, und frage mich nun täglich: ist nicht der Pudel auch Mensch oder vielmehr der Mensch auch Pudel; ich denke dabei gar nicht an die ordinären menschlichen Verrichtungen wie Essen und Trinken u. s. w., sondern an die des feineren Temperaments; lustig und niedergeschlagen, munter und abgespannt, launig und mürrisch, sanft und auffahrend, anschmiegend und knurrig, duldend und widersetzlich — alles wie im Menschen — und nun gar sein Träumen! Diese Aehnlichkeit aber ist mir nicht niederschlagend, sondern eine tröstende Hoffnung, daß dieses Fleisch und Blut, was den Menschen quält und peinigt, dem eigentlichen Menschen nicht eigen, sondern nur eine Erdenzuthat ist, die er spurlos abstreifen wird, wenn er dieser Erde nicht mehr angehört, und sich nicht selbst eins gemacht hat mit der Materie."

Dieser Anfang ist nun das Sein schlechthin oder der absolute Inbegriff aller Realität nicht. Es kann nicht das Erste sein, weil es an sich unbeweglich ist, weil von ihm aus kein Weiterkommen, also auch kein positives Anfangen und Fortschreiten ist. Ebenso-wenig ist der Anfang das Seinkönnen, das ja doch nur eine Ableitung vom Sein ist, und das als bloßes Seinkönnen in sich selbst keine selbständige Möglichkeit einschließt zum Sein überzugehn, sondern ein Andres voraussetzt, daß es zu diesem Uebergang bewegt und anführt. Dagegen ist der absolute Anfang das Sein-sollen. Denn was im Dasein Ende, Zweck und Ziel desselben bestimmt, das kann allein nur das wahre Prius des Daseins sein. Hier in dem Seinsollen ist der Uebergang zum Sein und Dasein unmittelbar enthalten. Denn es, das Seinsollen, involvirt an sich selbst das Sein als sein eigenthümliches Mittel. Es treibt an sich selbst zum Sein, insofern es dazu treibt, sich selbst zu realisiren. So zeigt es sich uns als der positive Drang, der Wille, zu sein. In diesem seinem Drang und Drängen schlägt es zuletzt in Sein um, in bloßes blindes Sein, also in sein Gegen-theil, und setzt sich also in seiner Fortbewegung in sich in einen Gegensatz, eine innre Spannung, die es dadurch löst, daß es sein Gegentheil, das bloße blinde Sein, sich subjicirt und in sich als innres Mittel bestimmt. Damit erhebt es sich über dasselbe als freie in sich selbst gefaßte, selbstmächtige Organisationsmacht, alles Sein in sich selbst erhebend, mit sich selbst, dem Seinsollen, durch-dringend, und in ihm als dem absoluten Zweck organisirend. Zugleich auch das Sein, den Inbegriff und die Vermögenheit aller Realität als innres Mittel in sich habend, wird es dann Ursache alles besondern und verschiedenen Daseins. Auf alles dieses wirkt es dann mit demselben ungründigen Drang, in ihm sich zu reali-siren; sowie dies geschehen ist, ist Gott nun in der Creatur, und der Zug des Vaters wird zu der in ihr bleibenden Liebe des Vaters.

Der abstracte Begriff des Seinsollens hat uns schon dahin geführt, in ihm als reale Grundlage Willen anzunehmen. In der That, Willen allein in der realen Welt ist Initiative, und wo wir in uns in das Innerste, Tiefste zurückgehn, da finden wir stets als solches den Willen; weiter zurückgehn, tiefer können wir

nicht kommen als bis zum Willen; er zeigt sich überall als das Urerste, Unmittelbarste, das allein zuerst Anfangende und zu Grunde Liegende. So ist also auch das Allererste, der absolute Anfang, Wille; Wille ist die reale Natur des Absoluten. Alles Sein und Dasein ist aus dem All-Willen, aus seiner innern Magie und Imagination hervorgegangen, und geht ewig daraus hervor. Insofern ist dieser Allwille an sich Wesenswille d. h. Wille, der nicht den Inhalt, die Allheit als seinen Gegenstand außer sich, sondern als Wesen, als innre Kraft und Vermögenheit in sich hat und selber ist, der dann dies alles durch seine Imagination d. h. durch innre Entwicklung und Figuration seines von ihm ausgehenden, also in die Objectivation gehenden Wollens aus sich hervorbringt, Darin beruht alles Dasein, in einer innern Differenzirung und Figuration der Evolution des absoluten Willens. Denn in der Evolution des Willens geht, was in ihm in seine Einheit und Innerlichkeit verschlungen ist, in Sonderung, und das Gesonderte in Fassung und Determination gegen einander über, sofern eben jene Evolution als solche aus der innern Einheit, aus der Einfachheit des Centrums heraustritt, und in die Objectivität, in die Aeußerlichkeit, in die Weite und Breite der Peripherie übergeht. Allein der Wille fängt doch nicht ohne Weiteres an, er ist an sich nur das Vermögen anzufangen; zum wirklichen Anfangen bedarf er eines Zwecks, eines Motivs, das ihn erregt, in dem er sein Wollen fassen, es bestimmen kann. Ohne das ist kein Wollen, sondern nur ein passives, im Willen verfließendes Verlangen. Welches und woher ist nun das Motiv des Allwillens? Denn angefangen hat er ja thatsächlich und hört nicht auf anzufangen. Wäre das nicht, so wäre nichts, kein Dasein, sondern nur der Wille allein als ein in sich selbst gelassenes Können, ein kraftloses Sehnen. Welches und woher also ist das Motiv, durch das er anfängt? Es ist hier in diesem Urstand nichts außer dem Willen, und nichts ist unterschieden in ihm oder außer ihm, sondern alles ist eins im Willen, und auch der Wille selbst ist mit sich selbst indifferent eins, auch er selbst ist sich so unmittelbar unfaßlich. Somit ist nichts Aeußres, ein äußrer Reiz, ein vorgestelltes Idealbild das Motiv; auch er selbst als Subject ist sich nicht das Motiv. Also kann das Motiv nur in ihm, seine unmittelbare

Form und Qualität sein. Und das nun eben ist das Seinsollen d. h. das Ideale, Ideal-Sittliche; denn das Seinsollen ist eben das an sich selbst Treibende, das zur Action und zum Sein Treibende, weil an sich selbst nach Realisirung, Actualisirung Verlangende. Dieses an sich selbst und im Willen gedacht, zeigt sich als Innigkeit. Insofern ist im Urwillen der eigenthümliche Drang zu innigen und sich zu innigen, und dieser Drang, der seine innre Natur und Richtung ist, führt ihn ewig aus sich heraus.

Der Allwille geht also ewig zum Wollen über und im Wollen aus sich heraus. Eben in diesem seinem ersten Wollen aber schlägt er in sein Gegentheil, aus Innigkeit in Selbstigkeit um. Denn da der Wille an sich völlig unmittelbar, rein wesentlich und zuständlich ist, so hat er zunächst keine Macht über sein Wollen, es sich anzuschließen und in sich zu bestimmen, sondern sein Wollen folgt sich nur selbst, und von seinem Ursprung, dem Willen, sich abwendend, sucht es Grund und Fassung in sich selbst und schließt sich in sich selbst ein. Das ist nun der bloße zwecklose, sich nur auf sich und seine innre Vermögenheit beziehende Realitätszwang, der sich dem Zweckwillen, sowie dieser von sich ausgeht, um sich zu erfüllen, eben darin unversehends entgegen erhebt, zugleich aber die wesentliche Bedingung dieser Selbsterfüllung, welche eben dadurch erfolgt, daß der Wille diesen in seinem unmittelbaren Wollen sich ihm erzeugenden Widerstand und Widerpart überwindet und in sich aufhebt. Denn wenn das Licht nicht Finsterniß und Materie als überwunden in sich hätte, und das Leben nicht den Streit, das Unorganische, so wäre nicht Licht noch Leben, sondern nur kraftlose Potenz. Dadurch wird das Ideale, das Seinsollen offenbar, und sich selbst offenbar und gewiß und selbstmächtig, daß es seinen Gegensatz, das bloße blinde Sein gegen sich hat und sich als dem Höheren subjicirt, daß es in seiner eignen Evolution den Gegensatz hervorrufend, ihn in sich selbst aufhebt und überwindet.

Der Wille, zum Wollen übergehend, kann nur mit sich als einem und ganzen wollen. In seinem Wollen ist also sein ganzes Vermögen. In solcher schlechthin absoluten innern Fülle ist nun der in diesem Wollen sich fassende Gegenwille der bloß blindlings, zwecklos thätige und trachtende, nur auf sich selbst gerichtete, daher

sich und seine innre Vermögenheit in sich selbst einschließende und bindende Wille, und sich beständig in sich selbst hemmend und lähmend würde er von sich selbst in Passivität ersinken, wenn er nicht beständig von dem ersten Willen aus neu erregt würde. So aber nun ist er in beständiger Imagination und Objectivation, in beständiger Auswicklung seiner innern Vermögenheit. Da er aber diesen in ihm sich auswickelnden Inhalt beständig auf sich bezieht, sich zuzieht, ihn nur für sich haben wollend, so kommt es von ihm aus sowohl nie zur völlig reifen Objectivation, als ist er auch in beständigem Streit mit sich selbst, indem er einerseits seine Vermögenheit immer in sich und bei sich fassen und behalten will, andererseits aber dieselbe auch hervorbringen will, und diese selbst sich in ihm erregend und zur Sonderung treibend ihn bedrängt, stets aber in ihm zurückgehalten wird, und so unreif embryonalisch in ihm verharrt. So ist der Wille in sich entzweit, sich in sich widerwillig spannend und in einen angstvollen Umtrieb eingeschlossen, in welchem das Eine, nämlich das Chaos der unendlichen Besonderheiten heraus-, das Andre, nämlich der Egoismus des Willens in sich hinein will, und ist kein Aus- noch Einkommen, weil Eins das Andre hemmt, Eins im Andern und Beides in der Einheit des Willens zusammengebunden ist. Daher denn hier auch weder ein rechtes Zusichselbstkommen, sich Besinnen und als herrschende Mitte Fassen und Erheben, noch ein zu freiem Handeln und Schaffen Gedeihen sein kann. Dies ist die wahre innre Figur des sog. Willens zum Leben oder der Begierde — jenes Willens, der sich selbst und alles sich zuzieht, der sich durchaus äußerlich verhält, daher grundlos und wesenlos ewig hungert und seinen Inhalt kaum hervortretend sofort verschlingt, der Kronos, der seine Kinder frißt, aber so viel er verschlingt, doch nicht satt, sondern immer nur hungriger wird, weil er durch alle diese Actionen nur seine innre Hohlheit activirt. Und es ist einzusehn, daß wenn dieser Wille der erste und Urwille wäre oder sein könnte, dann es gar nicht zu einem freistehenden Dasein, zu einer Welt, viel weniger zu einer harmonischen Welt gekommen wäre und kommen könnte.

Nun aber durch den ihm entstandenen Gegensatz sich auch an sich selbst erregend, bringt der erste Wille gegen jenen andern

Willen ein eigenes Wollen — gegen das, was ihm unversehends, gleichsam zufällig angeworden, einen Widerwillen oder Wider-Willen hervor, in dem die ganze Macht seiner Innigkeit in energischer Spannung wirksam wird, und in diesem seinem Wollen überwindet er als die eigentliche Urmacht des Lebens den Willen der Begierde – er entcentrirt denselben, präcipitirt ihn, macht ihn gleichsam materiell und flüssig, macht ihn zur bloßen Unterlage, und durch ihn hervorgehend erhebt er sich über ihn in sich selbst. So aus seinem Gegensatz, aus der Selbstigkeit, sein Wollen reintegrirend, aus der Entzweiung heraus sich actuell verinnigend, findet und faßt er sich selbst, wird seiner selbst und seiner Allinnigkeit inne, erhebt sich in sich zur Persönlichkeit, zum freien besinnungsvollen und selbstbestimmungskräftigen Wollen der Innigkeit. Fassen wir dies bisher in der Form des zeitlichen Processes Dargestellte zusammen, so findet sich in Summa, daß Gott, der Urheber und Führer des Daseins, die Tiefe der Innigkeit und Verinnigung, das ewige Gemüth ist, das die positive Reizung, die reale Möglichkeit, die sich ihm in seinem innern Fortschreiten andrängt, nur sich selbst leben und alles nur sich selbst sein und haben zu wollen, immer überwindet, und damit eben sich selbst als Gott actuirt. Würde Gott sich zu diesem seinem Gegentheil lediglich negirend verhalten, so würde es zu nichts kommen, Gott würde nur in seiner eignen Tiefe ewig gelassen ruhn. Aber das Ruhn, das Feiern ist gegen die Natur Gottes; die ewige Natur Gottes ist immer vordringend und wirkend.

Nun in der Ueberwindung des Gegenwillens sich selbst erfüllt und actualisirt habend, Geist geworden, wirkt sich nun der Innigkeitswille auch selbst in Imagination und Objectivation aus. In diesem seinem Auswirken ergiebt sich ein Gegensatz der innern Actionsbewegung, einerseits der Drang der Entwicklung und die zur Differenzirung auseinanderstrebende innre Fülle der Vermögenheit, anderseits die sie auf sich beziehende Einheit und Innigkeit des Wollens, als ihr, jener Fülle und Mannigfaltigkeit, Haltung, Zusammenhang, Organisation einflößend. Diese beiden Bewegungen, die in dem Gegenwillen auseinander und gegen einander sind, sind hier nun frei und einig oder innig in einander bewegt; mit und in ihnen treibt der Geist zur freien Objectivation

heraus, und so geht hier die unendlich reiche, ewig neue und sich erneuernde, und sich in sich unendlich fructificirende Welt der innern ewigen Gesichte auf.

Der Geist, sein Gegentheil überwunden habend, behält es doch als Grundlage seiner Actualität in sich, hat es insofern in seiner Macht, und kann dasselbe nun auch, ohne davon gebunden zu werden, außer sich in Ausführung setzen, und damit seinen innern Gesichten selbständige Realität geben. Denn dieser Grund in Gott ist ja in sich selbst das Princip der Selbstigkeit, des Fürsichseins, der bloßen äußerlichen Realität. Gott löst in sich alles in seine Innigkeit, seine innre Klarheit auf; auch dieser Grund ist in Gott in Licht verschlungen, und was immer Gott aus seiner innern Vermögenheit hervorbringt, bleibt doch in Gott. Soll nun von diesem etwas zum einzelnen Fürsichsein, zum selbständigen Bestehn und Leben gedeihn, so muß Gott jenes Princip des Fürsichseins frei entlassen — nicht so daß er dann diese seine Kraft nicht in sich hätte, sondern daß er sie, daß er diese seine Allmacht nun eben nur außer sich spielen läßt und in Wirkung setzt.

Der Geist-Wille geht zur Production durch eine Wechselseitigkeit zweier entgegengesetzter aber coincidenter Actionen. Die eine giebt das Maß, die andre den Antrieb und die Bewegung — die eine sammelt und bindet, die andre entwickelt und unterscheidet — diese ist die von der innern schaffenden Intention ausgehende, vor- und hinausdrängende Bewegung — jene die von der Einheit und Innigkeit des Willens ausgehende, die andre anziehende, auf diese zurückbeziehende, sie damit beschränkende, definirende, richtende, ihr Maß und Form gebende Bewegung. In diesem Rythmus der innern Gegensetzung bewegt sich die schaffende Action des Willens und gedeiht in ihm zum Werk. Und davon ist nun dieser Gegensatz in verschiedener Form und Ausbildung in allem Dasein durchherrschend. So haben wir in der Natur Expansion und Contraction, Elasticität und Cohäsion, Centrifugalität und Centripetalität, positive und negative Electricität, Sauerstoff und Stickstoff, Säure und Basis, Diastole und Systole, in der Sprache Vokal und Consonant, in der Logik Vielheit und Einheit, Wesen oder Inhalt und Form. Auch Erkennen bildet sich in solcher Gegensetzung, indem in der Einheit des Sinns sich

eine unterscheidende und differenzirende Bewegung erhebt, und dieser aus jener heraus wieder eine innre Determination, aus welchem Gegen- und Ineinanderwirken schließlich das in sich sowohl unterschiedene wie definirte Urtheil hervorbricht. Indem also der Wille zum schöpferischen Wollen hervorgeht, legt sich ihm dieses sein Wollen in jene beiden entgegengesetzten Richtungen auseinander, und er bestimmt sie in sich in seiner Einheit so, daß sie frei in und durcheinander, er in und mit ihnen, in ihrer Gegenseitigkeit wirkt. Soweit aber der Wille noch völlig unmittelbar und indifferent ist, und sich noch in sich selbst nicht gefaßt hat, soweit vermag er in diesen innern Gliederungen seiner Action sich noch nicht als freie Mitte zu habilitiren; er geräth also in seiner Action, in seinem Wollen in Entzweiung, und die beiden entgegengesetzten Directionen wirken gegeneinander und hemmen sich gegenseitig. Aus dieser Entzweiung seines Wollens heraus bringt der Wille nun sich selbst, seine Einheit, Innigkeit und Freiheit, wieder hervor, setzt jene unter sich, diese über und in jene, um nun so sich in seiner Innigkeit und Freiheit selbst zu fassen und zu activiren, und in den Momenten seines Wollens frei aus sich hervorzugehn.

Die Grundkraft, das Grundwesen alles Daseins ist Wille, und Wirklichkeit ist Wirken, ist Wollen. Daher ist es die Lust alles Seienden, thätig zu sein, zu wirken, zu schaffen, und Hemmung dieses Drangs ist höchste Unlust. Diese Hemmung kann eine äußre, von außen kommende sein, sie tritt aber auch als Selbsthemmung ein, wenn der Wille sich von der Tiefe oder Höhe alles Daseins, von der Allinnigkeit, abgewandt, mit dieser sich nicht vereinigt und erfüllt, in ihr sich nicht gegründet, in sie, in diese ideale Höhe sich nicht erhoben hat.

Indem nun aber Gott seiner selbst und seines innern Reichthums inne wird, muß nicht unmittelbar in ihm sich hervordrängen, folgt nicht aus dem Wesen seiner Freiheit, der Natur seiner Persönlichkeit, die darin besteht, sich mitzutheilen, nichts und sich selbst nicht für sich allein zu haben, folgt nicht das Verlangen nach einem Du, einem andern Gemüth, dem er sich ganz mittheilen, dem er sich und das er sich ganz verinnigen kann? Und sollte dieses natürliche Verlangen nicht Wollen werden? Und wird in Gott nicht Wollen immer zum Ereigniß? So geht aus dem

Herzen Gottes hervor ein Strom der Liebe, des Mittheilenwollens, unmittelbar die Idee des Andern, dem Gott sich mittheile, in sich einschließend. Und fortschreitend geht dieser Strom in eine innre Selbstfassung ein, und formirt sich zu jenem Andern, auf den das Wollen sich richtet, ebenso wie im menschlichen Gemüth aus dem substantiellen oder receptiven Theil sich der persönliche und spontan-active des innern Selbst, der innern Persönlichkeit formirt. Der Strom geht aus dem Herzen Gottes hervor; der also in ihm wird, wird ohne Entäußerung; immer vom Herzen Gottes angezogen, bleibt er mit Gott in der Einheit des Lebens, der Liebe. Ist nun er auch Gott, ein andrer Gott? Wohl der Form nach, die durchaus absolut ist, nicht aber dem Wesen nach. Denn dem Wesen nach absolut ist nur der Vater, der sich selbst hervorbringt, der alles von sich selber ist und thut, durch sich selbst sich erfaßt und erkennt, und sich selbst erkennend absolutes Erkennen bildet. Dieser andre aber wird hervorgebracht, ist nicht von sich selber und kann nichts von sich selber thun, sondern ist und hat alles und sich selbst vom Vater; er erfaßt und erkennt sich nicht durch sich selbst, sondern durch den Vater, indem er den Vater und sich im Vater erkennt. Er ist Geist von Geist, aber sein Wesen als Geist ist nicht reine absolute Spontaneität, sondern auf Receptivität gegründet. Insofern steht er außer seiner formalen Absolutheit dem Menschen, oder dem, was der Mensch werden soll, wozu der Mensch angelegt ist, gleich. Der Mensch ist dazu angelegt und bestimmt, in sich Geist zu werden. Geist ist im Menschen der Anlage und Bestimmung nach die eigentlich humane Substanz. Insofern ist dieser Andre der Ideal-Mensch in absolutem Sinn. Wir erkennen: Gott und Mensch sind correlat — das Verhältniß: Gott und Mensch ist ein ewiges Verhältniß.

Etwas Verschiedenes aber und nicht aus der Natur der Persönlichkeit Gottes folgend ist die Naturwelt. Diese ist das schlechthinnige Anderssein Gottes und seiner Idealwelt. Sie beruht darauf, daß Gott sein Leben und die Fülle seiner innern Entwicklungen, welche in ihm rein geistig, Bewegung und Formation seiner Freiheit sind, außer sich in schlechthinniger Aeußerlichkeit reproducirt, wodurch jene zu bloßem in sich nur substantiell, nur

durch die nothwendige Consequenz der innern Wesensmomente sich auslegenden und entwickelnden Sein, zu ganz abstractem beziehungslosem Dasein oder Erscheinungsleben depotenzirt werden. Die Natur ist also nur das Gleichniß des Geistes, sein passives und indifferentes Gegenbild. Der Anfang der Natur wird dadurch gebildet, daß Gott jenen dunkeln Grund (den Gegenwillen oder die Sucht), den er in sich aufgehoben hat, außer sich wieder in Wirkung setzt. An sich, wie er in Gott und in Gott aufgehoben ist, hat derselbe schon die Bestimmung der Aeußerlichkeit an sich; aber diese Bestimmung ist in ihm nur eine innre d. h. sie hat sittliche Beziehung und Bedeutung Nun aus dem grade durch seine Aufhebung und Ueberwindung sich vollendenden Organismus der göttlichen Persönlichkeit herausgesetzt oder genauer: aus dieser seiner Potentialität in Gott heraus nach außen, außer Gott in Wirkung gesetzt und reproducirt, wird diese Bestimmung eine indifferente, äußerlich hervorgehende; er geht hervor in gleichgültiger äußrer Objectivität, in der er an sich ohne alle sittliche Beziehung und Bedeutung ist. Insofern kann auch Gott ihn in Wirkung setzen, geht es nicht gegen seine Natur, ihn in Wirkung zu setzen. Es ist dies nur ein Spiel, in dem Gott in einem beziehungslosen indifferenten Gegenbild seine innern Tiefen probirt. Was nun damit als Grundlage der Naturwelt ausgewirkt wird, ist in sich ein Abgrund spiritueller Kräfte, und als solcher und mit diesen wirkt es auf alles, was Spirituelles oder Geistiges in seinen Wirkungskreis eintritt. Seiner schlechthin indifferent äußerlichen Richtung aber folgend beschließt es seine Wirkung mit Materialität und Quantität oder Räumlichkeit. Es ist in sich spirituell und wirkt spirituell, das Ende seiner Wege aber ist die Materie und der Raum. In sich sein spirituelles Wesen ist lauter Aeußerlichkeit, Veräußerung, Centrifugalität. So setzt es sich auch auseinander in seiner Action, seinem Proceß. Dieser reiht sich in einen Fortschritt sich vereinzelnder Momente aus — atomisirt sich in seine einzelnen Momente und reiht sie einzeln aneinander. Da es aber gar keine freie Productivität, keine sich in sich fructificirende freie Vermögenheit hat, da es in aller seiner Action sich nur um sich selbst dreht, ihm es nur auf das Agiren an sich ankommt, so ist in ihm in der That doch kein Fortschritt, der

folgende Moment ist ebenso wie der vorhergehende, ebenso leer wie dieser, und so sich und seine innre Leere fortwährend endlos und zwecklos wiederholend, ist und wirkt es in sich nur in einer öden endlosen Dehnung. Das ist die Zeit, wie sie an sich selbst in den innern Wurzeln der Natur ist, die Zeit ohne Gegenwart und Zukunft, das leere und zwecklose sich in sich Forttreiben, das im Hinausschaun durch aussichtslose öde Endlosigkeit erschreckt und mit Verzweiflung erfüllt. Von ihr werden wir ergriffen, wenn wir ohne Gegenstand und Zweck des Strebens sind, oder wenn die Gegenstände unsres Strebens reizlos für uns, uns gleichgültig, ekel, schal geworden sind, und erleben die schrecklichste Qual des von Ursprung her nur zum zielvollen Streben und Schaffen bestimmten, nur in solcher Rastlosigkeit Befriedigung findenden Geistes — die Langeweile. In sich also in dem innern Grund der Natur ist die Zeit leer, ohne Proceß, ohne Zukunft Aber nach außen in der Sinnlichkeit, wo sich fruchtbarer Inhalt in jenen Grund legt und durch ihn Existenz gewinnt, da erhält sie Wechsel, Proceß, Fortschritt, den Fortschritt der zeitlichen Entwicklung, der von einem keimhaften oder elementaren Anfang durch in gesetzmäßiger vorbestimmter Stufen- oder Epochenfolge sich vollziehende Inhaltssteigerung und -Klärung bis zum Ende, zur völligen Ausreifung und Vollendung sich fortbewegt. Anfang und Werden, das das ewige Leben, je mehr oder weniger ewig es ist, mehr oder weniger zusammenzieht in das Ende, die Vollendung (— das ewige oder geistige Leben besteht in Innigkeit und ist um so mehr ewig, je inniger es ist), beide immer an und in einander knüpfend und so in beständiger Erneuerung sich verewigend, treten hier mit dem Ende auseinander und reihen sich in eine einzelne Folge ihrer Momente aus. Nun aber ist es hier, in der Natur, mit dem erreichten Ende auch wirklich zu Ende; denn Anfang und Ende sind hier getrennt und auseinander, und wenn die Entwicklung völlig ausgeführt ist, so giebt es für das Lebende nichts mehr fortzuschreiten und im Fortschritt sich zu erneuern, es bleibt ihm nur die Rückentwicklung — der an sich unaufhaltsame Strom der Zeit führt das Ende wieder zum Anfang und in das Nichts, die bloße Potenz zurück. Die Zeit wie sie unablässig Lebendes erzeugt, so verzehrt sie es auch wieder. Leben und Tod tauschen sich aus.

So ist das Leben in der Natur nur Periode, und fortwährend von einem Individuum auf das andre übergehend bewegt es sich in steter Wiederholung. Nur der Geist hat einen unendlichen Fortschritt. Auch in zeitlicher Entwicklung völlig ausgereift, bleibt er doch weder in bloßem Bestehn, noch bildet er sich zurück, sondern er ist nun erst in den vollen Besitz seiner Kräfte gelangt, und durch diese Kräfte erneuert er stetig sich selbst und bringt immer Neues in sich und aus sich hervor.

Jener innre Grund der Natur nun, in sich in unendlich centrifugaler Bewegung, um sich in dieser nicht zu verlieren und ganz von sich zu kommen, macht sich eine äußre Bestandform, und diese eben ist die Materie und mit und in ihr der Raum. Da er in sich keine Fixität und Bestandheit hat, macht er sie sich äußerlich. Ist er in sich das grund- und zwecklose Treiben, so ist die Materie die starre Bestandform, die jenes einschließt und hält. Sein innres Treiben endet damit, daß es ganz in's Aeußerliche und Passive umschlägt, und das ist die Materie. In seinem innern Treiben sich übertreibend, in seiner innern Spannung sich überspannend, sprengt er sich auseinander, dilatirt und depotenzirt sich, und wird zur Materie. Die Materie beruht auf dem Zusammenwirken zweier entgegengesetzter Kräfte, der Contraction und der Expansion, derselben Kräfte, die den innern Grund in sich constituiren, die sich aber hier in der Materie nun völlig gegenseitig zur Indifferenz aufheben. Diese Indifferenzirung geht aus der innern Spannung von selbst hervor, indem diese in grenzenlosem Vorstreben sich überspannt. Dann tritt der Rückschlag in gänzlicher Abspannung und Erschlaffung ein, und dies ergiebt die Materie. In der Materie also erstirbt die Kraft, die Action; sie ist nicht nur das Alleräußerste oder Allerniederste, das ganz Wesenlose, der bloße äußre Terminus, über den hinaus es keine Descendenz giebt, der alle Descendenz, alle Veräußerung beschließt, sie ist auch das unbedingt und ganz Todte, in dem alle Energie des Daseins ausgelöscht ist, und insofern gravitirt sie.

Der herausgesetzte d. h. in Aeußerlichkeit reproducirte dunkle Grund und die aus ihm gewordene Materie bilden aber nur die Existenzgrundlage der Natur. Zweck und Wesen ist das System der göttlichen Ideen oder Phantasiebilder, das in jenen und durch

sie äußres Bestehn und Leben empfangen soll. Daher nun streckt Gott sein alle Ideenentwicklung schöpferisch in sich einschließendes Wollen jenen entgegen, imaginirt mit demselben in jene, und so wird ihm dasselbe auch in gewisser Weise entäußert, und nimmt durch solches Entgegenneigen gegen die Region der Materie und indem es von dieser tangirt und inficirt wird, selber auch eine gewisse Materialität und Räumlichkeit an, die jedoch hier nur äußerlich und oberflächlich sein, nicht in das innre Wesen eindringen kann, das vielmehr durchaus geistbeweglich und actuos bleibt, und die daher in ihm in freiem Spiel bewegt wird. Dies ist der Aetherhimmel, das eigentlich Geistartige der Natur, dessen Stofflichkeit als absolut flüchtig sich in die Höhe oder die Peripherie begiebt, und so den in der Tiefe oder im Centrum wühlenden materiellen Proceß stetig umfluthet. Sowie dann Gott in sich aus seiner Unmittelbarkeit heraus sich über den dunkeln Grund in ihm, das bloße blinde Sein erhebt, und sich zum Herrn des Seins macht, so naturalisirt sich das Himmlische und macht sich zum Herrn des Irdischen in der Sonne, in der es sich immer als Lichtfeuer in energischer Actualität aus dem materiellen Schwall entbindet, und diesen theils präcipitirend und von sich treibend, theils ihn in sich aufhebend und verklärend sich als eigentlich herrschende Mitte in der Natur constituirt. Sie, die Sonne, also erregt alle Action, allen Proceß im Irdischen. Sie erregt das im Irdischen gebundene Himmlische oder Aetherische zu den Processen des Magnetismus, der Electricität und des Chemismus. Sie führt auch in das Irdische die himmlischen Idealformen und Prototypen ein, actualisirt sie im Irdischen, und entwickelt in ihm organisches Leben, die unendlichen Lebensbildungen der pflanzlichen und der thierischen Welt. Die himmlischen Idealformen sind an sich Principien, daher durchaus universal und typisch. Sie können sich aber im Irdischen nur in der Form unendlicher Vereinzelung und einzelnen Wiederholung ausführen. Die Grundkräfte des Irdischen enthalten recht eigentlich das principium individuationis, das Princip der Differenzirung und zwar der durchaus gleichgültigen, grund- und zwecklosen Differenzirung. Das ist die Natur dieser Grundkräfte, die Natur der Zeit. So hat nun in der irdischen Welt nie die Species als solche Existenz, sondern sie

existirt nur in unbestimmt vielen, nur zufällig variirenden Einzelwesen und deren Generationsfolgen.

Der Geist ist das Leben, die erscheinende Natur, die Sinnlichkeit hat nur die Figur des Lebens. Der Geist lebt aus und durch sich selbst; das Leben in der Natur ist nur ein abgeleiteter Seitenstrom, dessen Ursprung der Geist ist; die Natur hat nur Leben, sofern der Geist, sich entäußernd, in ihr sein Anderssein hervorbringt; sie ist abhängig wie der Schatten vom Körper, das Bild vom Wesen, und für sich allein nichtig wie der Schatten ohne Körper, das Bild ohne Wesen. Die erscheinende Natur für sich ist wie eine Form oder Hülle, die lieblich scheint, inwendig aber hohl und ohne Kraft und Substanz ist Der Geist ist es daher auch allein, der lebendig macht, der zeugt, schafft und organisirt; die erscheinende Natur ist in Bezug auf die innre Ausbildung und Vollendung des Menschen und menschlichen Wesens völlig nichtig und ohnmächtig. Nicht die Natur bildet den Menschen, sondern der Mensch legt seine Bestimmungen in dieselbe und empfängt von ihr nur das, was er vorher in sie gelegt hat. Die erscheinende Natur schafft im Menschen keine neuen und lebendigen Gefühle, bringt in ihm nicht neue innre Lebensbewegungen hervor. Alles Gerede von einer liebenden Mutter Natur, von einem Ausruhn an ihrem Busen, von einer im Umgang mit ihr zu empfangenden innern Erlösung ist lauter Phantasie und Selbstbelügung. Was der Mensch aus der Natur Substantielles empfängt, ist nur der Reflex seines eignen Wesens. Die erscheinende Natur für sich berührt uns nur mit oberflächlichen und flüchtigen Stimmungen. Oberflächlichkeit ist Wesen der erscheinenden Natur, Tiefe und Fülle — des Geistes.

Das Interesse, das Gott oder der Geist an der Natur hat, besteht darin, daß er in ihr sein ganzes Wesen und Leben einzeln ausgeführt, in allen seinen innern Momenten im Bilde vor sich hat — daß was in ihm einfach und allgemein ist, in der Natur sich in unendlicher Einzelfülle der Erscheinung mit und gegeneinander bewegt — was er in Ruhe und Gleichmaß einschließt, hier in mannigfaltigster rastloser Beweglichkeit und im Gegenspiel der Contraste sich auswirkt — was in ihm im Strom innrer Gemeinsamung zusammenfließt, in ihr sich in geschiedenen individuell

ausgebildeten und geschlossenen Daseinsgestalten, in unendlich einzelner und verschiedener Gegenwirkung herausbildet — daß in der Natur der Gegensatz, der in ihm sich unmittelbar aufhebt, in besondrer Wirklichkeit entwickelt ist, das Entgegengesetzte als besondres Dasein einander entgegentritt und sich äußerlich vermittelt — daß insbesondre das, was im Geist d. h. in Gott der unmittelbar überwundene, also für sich immer in bloße Potentialität zurückgesetzte dunkle Grund ist, der Abgrund der Begierde oder Sucht, hier als besondre ausgeführte Wirklichkeit dem ebenfalls in besondre Wirklichkeit formirten Idealen, jener als Irdisches diesem als Himmlischem entgegentritt, daher die Ueberwindung von jenem durch einen Kampf, einen äußern Conflict sich vollzieht, in dem der Sieg nur auf gewaltsamem Wege, und von innern Convulsionen und Erschütterungen begleitet, erfolgen kann, wie wir solchen Kampf und Sieg noch jetzt in der Peripherie der Sonne in den den Fleckenbildungen folgenden Fackeln oder Protuberanzen, und an unsrer Erde im Gewitter, in der Entbindung des Blitzes aus der Wolke sehn. Es ist aber dies alles nur ein wesenloses gleichgültiges Bild, mit dem der innre Proceß des Geistes, der Urpersönlichkeit, nur verglichen, nicht bezeichnet werden kann. Denn wohl ist alles Sein, und so auch der Natur, ein Wollen. Aber das Sein der Natur ist s c h l e c h t h i n entäußertes und sich entäußerndes Wollen, d. h. nicht nach innen, sondern nach außen, also zur bloßen Gegenständlichkeit und Bildlichkeit entäußertes Wollen.

In der Natur ist dasjenige, was im Geist ist und in Rücksicht auf den Geist das Böse und das Gute ist, äußerlich bei einander und gegeneinander; das Böse geht voraus, es ist die für sich bestehende Voraussetzung und Grundlage, in die das Gute eingehn, und aus ihm sich entbinden und herausbilden muß. Was im Geist oder in Bezug auf ihn das Böse ist, ist in der Natur das Unorganische des Elements, das Chaos der Materie, in das sich das lebenschöpferische Lichtfeuer (der Sonne) ergießt, es überwindet, und das Organische oder Lebendige aus ihm hervorbringt. Aber dieses Unorganische wird nur in einzelnen Individualgebilden überwunden, nicht in seiner allgemeinen Existenz als Element. Von da aus drängt es sich dem Lebendigen immer wieder an und

sucht es zu sich herabzuziehn, die Stoffe dem innern Band der Organisation zu entreißen, dieses schwach und unwirksam zu machen, und jene in allmähliger Zersetzung in die Indifferenz des Elements zurückzuführen. In dieser Beziehung gehört also neben sinnentrückender Lust auch Schmerz und Wehe zum Wesen der Natur. Aber darum sind die Geschöpfe, die der Natur angehören, aus ihr gebildet sind, keineswegs unglücklich und beklagenswerth. Kein Wesen ist unglücklich, jedes Wesen ist glücklich, das und soweit es in seinem Ursprung, in seinem Element ist. Wenn es eine Hölle und Teufel gäbe, so würden diese sich in solchem höllischen Schwefelpfuhl und Feuersee wohl fühlen als in ihrem Element, und erst auf's höchste unglücklich sein, wenn sie plötzlich in das paradiesische oder himmlische Element versetzt würden. Also ein Thier ist nicht unglücklich und fühlt sich nicht unglücklich. Unglücklich ist allein der Mensch, der seinem innern Wesen und der Wurzel seines Lebens nach nicht von dieser Welt ist, sondern von und zu jener andern, in der alles was sein soll ist, dagegen seine Lebenswirklichkeit von und in dieser Welt hat, in der das Nichtseinsollende reale Macht ist und die fortwirkende Grundlage des Daseins. Der Mensch allein ist unglücklich, weil er nicht in seinem Element ist, und er sieht das Thier für unglücklich an, indem er ihm sein Gefühl supponirt. Er empfindet die Last und das Wehe, das die Natur auflegt, eigenthümlich und intensiv. Dagegen das Thier ergiebt sich mit Resignation, ebenso dumpf im Leiden und Sterben, wie im Leben und Genießen, und die Raserei in diesem nur mit Gleichgültigkeit in jenem vertauschend.

Es giebt aber andrerseits die sinnliche Welt für den Menschen das nothwendige Mittel zur Entwicklung und innern Fixation seines Geistes, seiner sittlichen Natur. Ohne die sinnliche Welt, ohne das Mitleben in ihr, kann der Mensch seine geistige Anlage nicht zur Actualität und Reife, nicht zur wahren Personalität ausbilden. Gewissermaßen vollendet sich auch der absolute Geist nicht ohne Versuchung, ohne Ueberwindung der Tendenz zur Selbstsucht (die zwar in Bezug auf Gott nicht böse, sondern nur sein Souverainitätsrecht wäre). Dem Menschen aber kommt die Versuchung nicht aus einer bloßen unmittelbar in den Sieg des Geistes verschlungenen werdenden innern Möglichkeit, sondern ihm ist diese

Möglichkeit in's Sein gegangen, und auf Grund dieses Seins bildet sich in ihm seine äußre Lebenswirklichkeit. Sowie das Todte der Materie sich immer dem Lebendigen andrängt, es zu sich herabzuziehn, so auch drängt sich dem Gemüth des Menschen immer sowohl aus dem Grund der Natur wie aus der Fülle des sinnlichen Erscheinungslebens das Böse an. Zwar ist an sich der Grund der Natur nicht böse noch das Böse, aber in dem Menschen wird er das Böse, sofern er sich dem Menschen andrängt und seiner Gemüthskräfte sich bemächtigt. Und ebensowenig ist die Sinnlichkeit an sich böse; sie ist vielmehr in der Natur das eigentlich Gute, das Bild und Gleichniß des Göttlichen in der Natur. Allein sie wird böse in der Anziehung, die sie auf den Menschen hat, und sofern sie das Gemüth des Menschen einnimmt, es veräußernd und sich selbst und seinem wahren Element, dem Göttlichen, dem Sittlichen entfremdend. Aus dem Grund der Natur entsteht dem Menschen die Selbstsucht, die Tendenz des innern Selbstwillens, alles und alle sich eigen und dienstbar zu machen und über alle sich zu erheben. Die Sinnlichkeit durch den verlockenden Glanz ihrer äußerlichen Vielgestaltigkeit und Vielfarbigkeit, durch den Zauber der Berauschung, der sinnlichen Ekstase, den brausenden Strom der Empfindung, der den drängenden Schwall der Gedanken, die drückende Last der Sorgen verschlingt, in dem das in seiner Einzelheit und Endlichkeit beengte Selbst in das All verfließt, und der Mensch wie mit einem Ueberschwang des Gefühls über die kleinliche und harte Gegenwart wie ins Unendliche hinausgehoben wird, — die Sinnlichkeit entleert und entkräftigt das Gemüth, und verstrickt den Menschen in die Leere und Wesenlosigkeit des Scheins, eines Lebens, das nur die Figur des Lebens, nicht Kraft und Wesen desselben hat. Da aber der Mensch den Geist nur als mitgetheilt, und da er ihn nur in einer bestimmten Besonderheit hat, in der er sich als Geist nun erst fixiren, sich selbständig centriren, und sich ausbilden soll, so muß ihm das Böse, als durch dessen Ueberwindung der Geist überhaupt erst Actualität haben kann, dies muß ihm nicht nur als Möglichkeit, sondern schon als bestimmte Wirklichkeit in entwickelter Energie entgegen kommen, damit er als Geist in seiner Besonderheit Existenz gewinne; diese Intensität der Gegenwirkung, die auch eine

um so intensivere Spannung und Erregung des Geistes, der sittlichen Natur, erfordert, ist nöthig, damit er als Geist in seiner Besonderheit eigenthümliches Selbstbestehen gewinne. Und indem er sich so erregt und überwindet, wird Gott in ihm verherrlicht, verherrlicht sich Gott in ihm. Denn der Geist im Menschen, eben weil er nur mitgetheilt, und nur in einer bestimmten Besonderheit ist, ist für sich selbst ohnmächtig, und vermag sich nur machtvoll gegen allen Andrang des Fremden zu erheben, soweit er sich in Gott, in den absoluten Geist vertieft und in ihm Ermächtigung schöpft. Der Mensch kann sich nur wahrhaft zum Geist, zum sittlichen Leben erheben, und demnach die Lockung und Anziehung der Natur und Sinnlichkeit überwinden durch die Innenwirkung des absoluten Geistes oder Gottes, die er in sich durch das Verlangen nach sittlichem idealem Lebensinhalt erregt und bindet.

Es ist im Menschen ein Zug zur Verinnigung und innern Gemeinsamung — dieser ist aus Gott und ist Gott in ihm; und es ist in ihm ein Zug zur Vereinzelung, Verselbstung — dieser ist aus dem Grund der Natur. Hat der Mensch nur in jenen sich ergeben und dadurch diesen überwunden, so ist er damit in seinem innern Wesen und Gemüth schon frei und erlöst, gerecht und heilig. Nicht das äußre Thun macht es für den Menschen, sondern der innre Standpunct, seine innre principielle Verfassung im Gemüth. Auf Sein kommt es an, nicht auf Thun. Das äußre Thun ist an sich accidentell, gleichgültig; es geht auch Gott gar nichts an, es afficirt Gott gar nicht; es gehört nicht dem Reich Gottes, sondern der sittlichen Organisation der sinnlichen Welt an. Der innre Genius entscheidet, nicht der äußre Vorsatz. Aus idealsittlicher Fassung des Gemüths wird auch immer sittliches Denken, Fühlen und Handeln hervorgehn. Zwar so lange die Sinne blühn, werden einzelne sinnliche Abirrungen im Denken und Fühlen, selbst im Handeln, nicht ausbleiben, aber sie werden in der sittlichen Constitution des innern Lebens doch nur als oberflächliche Störungen erscheinen und vorübergehn. Sinnliche Neigungen und Begehrungen haben überhaupt weniger den Character des Bösen, als den der Verirrung. Sie schließen unmittelbar keineswegs ursprüngliche Gemüthswärme und edle Gemüthsregungen aus, und mit Anknüpfung an diese kann der Mensch wohl zu

seinem wahren Lebenszweck zurückgeführt werden. Das eigentlich Böse ist die Selbstsucht, die selbstische Begier mit ihren verschiedenen Erscheinungsformen, als Hochmuth, Herrschsucht, Haß und Neid, Habgier, Herzenskälte, Unbarmherzigkeit. Hier ist der Feind, der vor allen zu bekämpfen ist, nicht in der Sinnlichkeit. In letzterer allein suchten die Juden zu Jesu Zeit das Böse. Die Pharisäer bemühten sich daher, ihre Gefühle und Leidenschaften von allen sinnlichen Affectionen zu befreien, und meinten damit den Gipfel aller Heiligkeit erklommen zu haben. In ihrem Tugend- und Standesstolz, ihrem Rigorismus, ihrer Mitleidslosigkeit aber waren sie in der That sittlich ungleich kranker, als die Zöllner und die Ehebrecherin.

Der Mensch ist als ein Kämpfer und Ringer für das Ideale in diese Welt des blind Realen gestellt. Er soll es zum Siege führen zuerst in sich, dann auch in Andern; auch sein imperium naturae soll er in ideale und humane Zwecke überleiten. Er kämpft durch Leiden sowohl wie durch Wirken und Schaffen. Sein ganzes Erdenleben soll nur dieser Kampf sein. So ist es voll äußrer Unruhe, aber innerm Frieden. Das sind die Verlornen, die in Zeitlichkeit Untergehenden, die von äußrer Lebenssucht erfüllt nur um das äußre Glück kämpfen und deren Fühlen ganz in das äußre Genügen und Genießen aufgeht. In Haß, Neid und Gier durch und gegeneinander drängend und wühlend, ihre Gemüthskräfte erschöpfend und vergeudend, ihre geistige Anlage tödtend (denn jede organische Anlage in einem Lebenden, die nicht activirt wird, stirbt ab), treiben sie unaufhaltsam dem Abgrund der innern Zeit zu, die alles Lebende in Oede und Leere verschlingt.

Ich habe früher die Hypothese aufgestellt, daß die Natur ihre eigenthümliche widergöttliche Gestaltung nur durch einen von Gott unabhängigen Zufall, der durch eine freie Entscheidung des Menschen als Herrn der Natur herbeigeführt wurde, erhalten habe. Ohne die Möglichkeit dieser Hypothese ausschließen zu wollen, kann ich jetzt doch nicht mehr ihre Nothwendigkeit behaupten, und will sie daher hiemit nicht mehr als ein integrirendes Dogma meiner Lehre angesehn wissen. Ich bin vielmehr der Meinung, daß die Natur jene ihre Gestalt durch eigne nothwendige

Selbstentwicklung erhalten hat. Denn da ihre Existenz darauf beruht, daß Gott sie außer sich gesetzt, sie sich entäußert hat, so muß sie auch ihr eignes Centrum und Regiment in sich haben, und ihre eignen Wege gehen, die eben durch das äußerliche und indirecte Verhältniß, das sie gegen Gott hat, folgerichtig bestimmt sind. Eben durch diese Aeußerlichkeit entwickelt sich in ihr eine eigne dem Göttlichen völlig conträre Lebenstendenz, die sich allen ihren Lebensgebilden zu Grunde legt. Für Gott aber ist die Natur nur ein Schauspiel wie ein Bild, das an die Wand gemalt ist; und für alle Lebwesen, die aus und in der Natur sind, ist dieser Wechsel von Lust und Weh, Bilden und Zerstören, Leben und Tod eben das normale Daseinsverhältniß, in dem sie sich also auch in keiner Weise unglücklich fühlen können. Der Mensch schließlich bezahlt mit den Mühen und Leiden, mit denen ihn die Natur beschwert, nicht zu theuer das ewige Leben, die geistige oder sittliche Herrlichkeit, zu deren Erben er bestimmt ist, die ihn hier in der Tiefe seines Gemüths schon himmelhoch erhebt, grade durch den Gegensatz und Contrast, in dem sie ihm zur Empfindung kommt, durch den Kampf, in dem er sie erringt und behauptet, besondre Intensität ihrer Wirkung in ihm hat, und die er dann, kampfesmüde von dieser Erde scheidend, Gott gleich in Frieden vollgenießen soll. Jene Mühen und Leiden, die er, der Kämpfer und Dulder, in dieser Welt trägt, sind nicht Strafen oder Züchtigungen für seine Sünden oder seine Sündhaftigkeit, sondern durch sie erwirbt sich der Mensch das Recht und das Vermögen, in und mit Gott persönlich selbstzubestehn und fortzubestehn, nicht unterzugehn in dem Abgrund der ewigen Liebe, sondern sich zu behaupten und als eigner Ton in der ewigen Harmonie ewig mitzuklingen. Und der echte Mensch fühlt sich in dieser Welt und in diesem Leben in der That auch nur wohl, je mehr er zu kämpfen hat. In dem Kampf liegt für diesen Ritter des Geistes der eigentliche Reiz dieses Daseins, sowie, wenn er auf dem Gebiet des Erkennens und Wissens wirkt, in der Polemik. Und wenn er nicht mehr kämpfen kann, so kann er doch dulden, und genießt im Leiden und Dulden in sich die beglückendste Beruhigung.

Wir kommen aber nun auf die Frage der Entstehung des Menschen in der Natur. Individuelle Geister können nicht un-

mittelbar aus Gott heraus gebildet werden. Gott, dessen Bewegung an sich selbst nur absolut ist, würde sie in diese immer absorbiren. In der Natur aber ist ein selbständiger Grund der Existenz gegeben, der in sich entschiedene Tendenz zur Individuation hat. Die Existenz eines organischen Lebwesens beruht auf seiner Psyche, und diese bildet sich durch die Einwirkung der spirituellen Mächte des Naturgrundes auf die himmlischen Prototypen und Potenzen. Dieselben in jene sich herablassend und von ihnen ergriffen, gehn damit in gleichgültige Differenzirung, in unbestimmte Vereinzelung über, und bilden sich in dieser ihrer Einzelheit zum Selbstbestehn aus, das sich mit der Leiblichkeit beschließt und confirmirt. So nun behufs Entstehung des Menschen erfolgt der göttliche Einfluß in eine solche natürliche Psyche. Diese selbst wird dadurch in eine höhere Form und Qualität erhoben, und so entwickelt sie auch eine entsprechende höhere Organisation. Nun aber liegt das Moment der Individuation, des individuellen Selbstbestehns nicht in dem göttlichen Einfluß, in der aus Gott einfließenden geistigen Substanz, sondern eben in der natürlichen Psyche. Und an sich, in den Naturproceß eingehend, muß die geistige Substanz eine Depotenzirung erleiden. Dieselbe hängt also nun unmittelbar der natürlichen Psyche nur als eine höhere Fähigkeit an, und ist an sich selbst nicht frei und productiv wirkendes Selbstwesen, sondern Disposition, Anlage, Keim sich zu jenem erst entwickeln und fassen sollend. Dies aber vermag sie nicht für sich, sondern nur aus Gott und in Gott als ihrem Ursprung und Element. Daher sucht der Mensch von Natur Gott, und Gott muß ihm entgegenkommen und sich ihm offenbaren.

Die Menschheit, die Gesammtheit der einzelnen Menschen ist dem Geist nach eine Entfaltung oder Differenzirung des absoluten Menschen in und mittelst der Natur. Der absolute Mensch ist also in der Menschheit als ihr innres Centrum und Organ göttlicher Lebensvermittlung. Durch ihn lebt und wirkt die Menschheit geistig; er wirkt den göttlichen Lebenseinfluß in der Menschheit aus — die fortdauernde Wirkung Gottes auf die Menschheit faßt sich in die Form seines Lebens und Wirkens zusammen, und wird durch ihn in der Menschheit ausgeführt und entwickelt. Die Menschheit, soweit sie geistig lebt, lebt zwar aus Gott, aber nur

durch ihn, den absoluten Menschen, in dem sie innerlich umfaßt ist. Da jedoch in der Menschheit das geistige Wesen in der Natur und in der Richtung auf diese gebunden ist, so muß sich auch die Wirkung, die der absolute Mensch in ihr hat, in der Natur refractiren, und kann nur eine indirecte und keine eigentliche und reine sein. Soll also das Geistwesen in der Menschheit wirklich eigenthümliches Selbstleben werden, so muß schließlich der absolute Mensch selbst in die natürliche Entstehung eingehn, sich den Lebensbedingungen der Menschheit unterziehn, um sich und in sich Gott der Menschheit direct und eigentlich vorzuführen, damit sie dann in ihn und in Gott, wie Gott in ihm, und in ihm dann eine der Natur gegenüberstehende freie Erscheinung, leibhaft faßliche, erfahrungsmäßige Wirklichkeit ist, in ihn imaginirend (an ihn glaubend), ihm sich verinnigend, in ihm und durch ihn sich von der Naturverzauberung befreien, und sich in ihren wahren Lebensquellen finden und erfüllen kann. Der absolute Mensch muß also einmal als natürlich-sinnliches Individuum, als geschichtliche Persönlichkeit hervortreten. Der Menschheit in ihrem sinnlichen Zustand ist alle Innerlichkeit durch Aeußerlichkeit bedingt; Gott muß ihr selbst äußre erfahrungsmäßige Wirklichkeit werden, damit sie in diese imaginirend sie sich verinnige, und sich der innern Wirkung Gottes aufschließe. Solche erfahrungsmäßige Wirklichkeit erhält Gott für die Menschheit dadurch, daß der absolute Mensch, der in Gott und in dem Gott ist, in das Mitleben der Menschheit eintritt und geschichtliche Persönlichkeit wird. Dieser dann in der natürlichen Auflösung seiner sinnlichen Form das sinnliche Lebensband als innre Bestimmung in sich aufhebend, und mit dieser innern Bestimmtheit sich in seiner geistigen Freiheit reintegrirend, sich in geistige Lebensform zurückbildend, bleibt nun der Menschheit als Geist der Menschheit mit directen Wirkungen real immanent, und kann nun jene äußre Erkennbarkeit und Faßbarkeit Gottes, die er in sich dargestellt hat, in der Menschheit, in ihrem Geist und Gemüth, zu innerm Erkennen führen, von jener erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, die er selbst als geschichtliche Persönlichkeit war, den innern Sinn eröffnen und die lebendige Kraft entwickeln. Das ist das große Mysterium der Menschwerdung Gottes, dieses Centralereignisses der Geschichte. Gott

selbst wird nicht Mensch, aber in einem Menschen in der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen, wird er in der Welt lebendige erfahrungsmäßige Erscheinung. Die Natur offenbart Gott nicht — die Natur verbirgt Gott. Gott kann sich nur durch einen Menschen, aus dem Geist eines Menschen — durch einen Menschen, der seiner Persönlichkeit nach Geist ist, offenbaren. Dies aber ist wesentlich und ursprünglich der absolute Mensch, und eben weil er es wesentlich und ewig ist, so ist er es auch als sinnliches Individuum, als geschichtliche Persönlichkeit.

Gott ist der absolute Geist, und der Geist an sich selbst und schlechthin ist Gott. Das geistige Leben der Menschheit besteht also dem Wesen nach darin, Gott zu suchen und Gott zu erkennen. Das heißt: dasselbe ist Religion, und die geistige Lebensentwicklung der Menschheit ist dem Wesen nach die Geschichte der Religion.

Religion ist die erste unmittelbare und principielle Lebensbewegung der geistigen Natur oder Anlage des Menschen. Insofern entsteht sie ebenso unabsichtlich, unberechnet, nothwendig wie die Sprache — unabhängig von allen subjectiven Absichten und Bedürfnissen rein aus der Objectivität der innersten Menschennatur heraus. Religion ist Gottsuchen und Gotterkennen. Gott ist aber selbst unmittelbar nicht in dem Gemüth, sondern gleichsam hinter ihm, durch die Scheidewand der Natur von ihm getrennt. Das Gemüth kann also nur von sich aus Gott in sich nicht finden noch erkennen. Ebensowenig stellt sich ihm Gott dar in irgend einer Form äußrer Wirklichkeit. Dennoch ist Gott dem Gemüth nothwendig, es kann ohne Gott nicht sein. So sucht es nun Gott, und findet sich Gott da, wo Gott nicht ist, in der Natur. Die Idee Gottes entspringt im Gemüth, Leben und Wirklichkeit für sie nimmt das Gemüth zuerst aus der Natur. Die Form der Religion bildet das Gemüth, den Inhalt oder Gegenstand nimmt es sich von der Erscheinungswelt. Es prägt durch seine innre Grundbestimmung eine sinnliche Gegenständlichkeit zur Gottheit, entwickelt in derselben religiöse Bedeutung. Sofern nun das Bildende und Bestimmende in der geistigen Lebensanlage des Gemüths beruht, insofern muß unmittelbar und ursprünglich die Religionsanschauung sich einheitlich und universal, monotheistisch, gestalten; denn in der Natur waltet die zerstreute Vielheit, im Geist aber Einheit und

Absolutheit. Wenn auch der Inhalt als aus der Natur geschöpft ein mannigfacher und verschiedener ist, die Form der Religionsanschauung ist doch Einheit und Absolutheit, den vielfältigen Inhalt in und unter sich einschließend und bindend. Demnach war die Urreligion ein sinnlicher Monotheismus, das will sagen: es war hier die Fülle der Naturkräfte und Naturerscheinungen eingefaßt und einbezogen in die Einheit eines allgemeinen Subjects, und dieses innre Ganze in anthropomorphischer Subjectivirung war die Gottheit; die Naturkräfte, sowie sie einzeln in Wirkung und Erscheinung traten, waren seine Manifestationen, und die gesammte sinnliche Gegenständlichkeit, die erscheinende Welt sein Werk. Dieser Urgott war der Schöpfer des Himmels und der Erde, nicht in dem Sinne, wie Gott in der That Schöpfer der Welt ist, sie außer sich hervorbringend, sondern das innre Regiment der Welt, selbst in der Welt regierend und waltend, ihre Periodicität und Gesetzmäßigkeit als eigne innre Form in ihr ausprägend, in ihren Kräften und Erscheinungen in ihr lebendig handelnd und sich offenbarend, ohne alle andern Qualitäten, als denen der sinnlichen Macht und Lebensfülle. Diese Urreligion erhielt sich als Tradition, theilweise aber auch wenn gleich vielfach getrübt lebendig bei den Stammvätern der Israeliten und bei diesen selbst, als bereits die übrige Welt längst andre Wege gesucht und begangen hatte. Durch Vermittlung des mißverstandenen Christenthums vererbte er sich schließlich auch auf unsre Religionsanschauung, und prägte ihr einen naturalistischen Grundzug ein, welcher das beständige Hinderniß ist, die reine und volle geistige Bedeutung in ihr auszubilden. Auch uns Heutigen ist die erste und grundlegende Auffassung Gottes die, daß Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, und in der Natur seine erste und beständige Offenbarung hat, und wenn man solcher durchaus falschen und imaginären Vorstellung widerspricht, so schreit das bornirte Glaubensvolk, man wolle seinen Herrn und Schöpfer verläugnen. Es ist aber dieser monotheistische Schöpfergott in der That dem wahren und wirklichen Gott gegenüber ein falscher Gott, und in seiner inhaltlichen Bestimmung ohne alle Objectivität und Wirklichkeit. Der wahre Gott ist außer und über Raum und Zeit, außer und über aller sinnlichen Erscheinung und Bildlichkeit der absolute

Geist, das ewige Gemüth, und offenbart sich allein geistig und im Geist, im menschlichen Gemüth.

Wir sagten vorhin, außer den Israeliten habe die ganze übrige Welt längst andre Wege gesucht und begangen. Denn in der That, wenn auch Einzelne bei den Anfängen ob auch vielfach schwankend beharren, die Menschheit im großen Ganzen kann bei ihnen nicht stehen bleiben. Das Lebendige treibt vor sich heraus, und sucht neue Formen, neue Richtungen, neue Entfaltungen. Und diese Anfänge waren auch zu dürftig, zu sehr uniformer und äußerlicher Art, als daß das Gemüth sich schlechthin dabei hätte beruhigen können. Das Gemüth verlangt Mannigfaltigkeit, Besonderheit, Leben und Bewegung. Zunächst aber suchte es diese außer sich, sinnlich. So beruhte nun die dem Urmonotheismus folgende neue Religionsentwicklung darauf, daß das Moment des Göttlichen statt in ein einiges in der souverainen Kraft aller natürlichen Wirklichkeit in der Natur und über sie herrschendes Subject nun in diejenigen Theile und Erscheinungsformen der sinnlichen Welt gelegt wurde, welche bisher als die vorzüglichsten Vehikel, Organe und Manifestationsformen der Gottheit galten. Das Gemüth verfing sich in die Erscheinung, und das geistige Band der Einheit, das sich vorher als ein die Erscheinung regierendes erwiesen hatte, fiel nun als Function an die Erscheinung selbst. Dies ergab den Zabismus d. h. die Anbetung des Himmels und der Erde, der Himmelskörper und der Elemente. Alle auf die Urzeit bezüglichen oder auf sie einen Schluß zulassenden Daten der Tradition stimmen darin überein, daß der Zabismus sowohl dem Magismus der wilden Völker wie den mythologischen oder Cultur-Religionen zeitlich vorherging und ihre allgemeine geschichtliche Voraussetzung bildet. Was dann in dieser Religionsform noch von geistiger Grundbestimmung übrig blieb, bestand in der monarchischen Ueberordnung des Himmels über die übrigen Gottheiten, und in dem in ihm ruhenden und von ihm ausfließenden Band der allgemeinen Weltordnung, die sichtbar und regelhaft dem Menschen in den Perioden der Gestirne und dem von ihnen bedingten regelmäßigen Wechsel der Tages- und Jahreszeiten sich vorstellte.

Hier nun aber drohte Gefahr. Es konnten den Menschen auch diese letzten Fäden, die er von dem geistigen Band in der Vielheit der Erscheinungen in Händen behalten hatte, entschlüpfen — sie konnten sich ganz in das regellose Wechselspiel, die Einzelheit und Zufälligkeit der Erscheinungen verlieren, in ihrem innern Gefühlsleben ganz versinnlicht werden verwildern, schließlich verthieren. In der That ein großer Theil der Menschen erlag dieser dumpfen Verzauberung der Sinnlichkeit. Damit ward Religion und Gemüth in ihnen zerstört. An die Stelle des religiösen Moments, das auf der innern Bedeutung des Seinsollens beruht, trat, ihr Empfinden und Vorstellen beherrschend und erfüllend, das natürlich-spirituelle oder spiritistische, das magische Moment. Ihr Empfinden und Vorstellen fiel in die Macht des Unbewußten der Natur, und ward in Furcht und Zittern beherrscht durch die zufälligen Bestimmungen und Gebilde einer regellosen Traumphantasie. Dies sind die wilden Völker. Es waren aber andre, die andre und bessere Wege suchten und fanden, die dasjenige fanden, was eigentlich im Ausgang aus dem Gehege des Urmonotheismus gesucht worden war, nämlich das wahrhaft Besondre und Concrete, das Geistige. Diese gingen vom Zabismus aus mit den Vorstellungen desselben in sich, in die Tiefen ihres Gemüths zurück — sie schritten nicht fort auf dem Weg der Veräußerlichung, sondern mit derjenigen Aeußerlichkeit, in der sie standen, mit den Vorstellungen des Zabismus vertieften sie sich in sich; eben damit vertieften sie auch diese Vorstellungen, als in denen das Göttliche in den Naturerscheinungen unmittelbar bestehend oder in ihnen unmittelbar lebend erschien, an sich selbst — es entwickelten sich in denselben neue, höhere, positiv geistige Bestimmungen, ein positiv geistiger Inhalt legte sich in natürlicher Entwicklung fortschreitend in ihnen aus, sie auch selbst in neue höhere Gestaltung und Entwicklung überführend. Dies ergab die mythologischen Religionen, die eben darum, weil sie auf positiv geistiger Entwicklung beruhn, die (natürlichen) Culturreligionen sind.

Aus dem Gemüth stammt die Form der Religion, den Inhalt und die Realität nimmt es sich anfangs von der erscheinenden Natur. Zu diesem Naturinhalt hinzu kommt nun ein neuer Inhalt, bildet sich in ihn hinein, stellt in ihm sich als real dar. Der neue

Inhalt ist das Geistige oder Ideale, das eigentlich und positiv Göttliche, mit dem sich nun das Gottsuchen des Gemüths mehr und mehr eigenthümlich erfüllt. Da derselbe weder aus der Natur noch aus einer Tradition abzuleiten ist, kann sein Ursprung nur in den Tiefen des Gemüths selbst gesucht werden. Allein das Gemüth des Menschen für sich hat nur das Gott-Suchen, das Göttliche ist ihm nur Postulat — als Geist ist es nicht selbstwirkende Kraft, sondern unmittelbar nur an die Natur-Psyche gebundene Anlage oder Fähigkeit; somit kann das Gemüth des Menschen diesen positiv geistigen oder göttlichen Inhalt nicht aus seinem eignen Umkreis schöpfen. Die Tiefen des Gemüths, aus denen er hervorgeht, sind vielmehr die hinter dem Willen und Sinn des Gemüths liegenden Voraussetzungen desselben. Dies ist mittelbar Gott selbst, unmittelbar der absolute Mensch, das immanente Centrum der Menschheit, dessen Action in sich das Gemüth durch sein Verlangen ebenso erregt als aufnimmt. Der Zabismus ist gleichsam eine Entwicklungskrankheit der Menschheit, und die Mythologie das Heilbestreben und der Heilproceß der innern geistigen Natur, in dem das Krankhafte zur Basis eines höhern Lebensfortschritts gemacht, jenes also in die neue höhere Entwicklung mit aufgenommen, und zwar in höherer Bestimmtheit, doch Form und Grundlage dieser höhern Entwicklung wird. Dies Heilbestreben, dieser Heilproceß ist eine Vereinwirkung der menschlichen Sehnsucht nach dem „Besseren" (wie die alten Griechen sagten), nach humaner oder idealer Erfüllung, und der dieser begegnenden, sie aufnehmenden und erfüllenden Action des absoluten Menschen — der Receptivität und Reproductivität des menschlichen Gemüths, und der Evolutivität des absoluten Menschen. Dieser, der sonach das productive Princip in der Mythologie ist, soweit sich in derselben geistiger Inhalt auslegt und bildend und bestimmend wirkt, geht darum auch in der Vorstellung als Gott hervor. Er deutet sich in den Vorstufen an, schließt sich ein. Sodann gestaltet er sich bestimmt und individuell heraus als das eigentliche τέλος der Mythologie, zu dem alle Entwicklungen hinstreben, von dem höhere Entwicklungen ausgehn. Es ist in der Mythologie der leidende und durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingehende Gott, der Gott, der aus dem Tode heraus sich selbst

verewigt, und dem Menschen Befreiung vom Tode und unsterbliches Leben schafft — der aber in fortschreitender Enthüllung auch positive Grundlagen solcher Weltüberwindung und Verewigung hervorbringt, sittliche, humane, ideale Substantiirung des Bewußtseins, Cultur. Daher wird er von den Menschen mit den Namen „Heiland", „Erlöser", „Befreier" begrüßt. Duzi und Marduk in Chaldaea, Adon in Phönicien, Osiris in Aegypten, Attes in Phrygien, Dionysos und Herakles in Hellas sind nur verschiedene Darstellungs- und Entwicklungsgestalten dieses einen und selben Princips. Die innre Wesenseinheit dieser verschiedenen Götter war den alten Griechen, als in denen die Mythologie sich in ihrer höchsten, alle vorhergehenden in sich zusammenfassenden und in ihre höchste Potenz führenden, zugleich sie in ihrem innersten Wesen aufschließenden und vollendenden Entwicklungsgestalt darstellte, war also bei den alten Griechen allgemein feststehende Erkenntniß. Bei ihnen müssen wir die ersten Anweisungen für das Verständniß der Mythologie suchen. Darauf hingeführt zu haben, ist das bleibende Verdienst der beiden Heroen Creuzer und Schelling.

Aeußerlich beginnt die Mythologie vom Zabismus ausgehend damit, daß die religiöse Bestimmung von dem Himmelselement und seiner Regelhaftigkeit zum Himmelslicht übergeht. In zweiter Stufe stellt sich in ihr das Himmelslicht, das in der ersten als a priori, unmittelbar überwindend vorgestellt wird (so besonders deutlich im altarischen Varuna), in den Kampf, aus dem es jedoch stets siegend hervorgeht (Uebergang von Varuna zum Indra); als solches mit dem irdischen Qualm kämpfendes und jenen zersprengendes, manifestirt es sich vor allem im Gewitter; die Betrachtung geht also von dem reinen Jenseits des Aetherhimmels zu dem Diesseits der atmosphärischen Processe über. Endlich fixirt sich die religiöse Bestimmung in der Sonne, in ihrem täglichen und jährlichen Lebenswechsel, und deren Wirkung auf das organische Leben der Erde, insbesondre wie in der Bodencultur dasselbe in menschliche Pflege und menschliches Interesse gezogen ist. Hier in der Sonne vor allem erscheint auch der Heiland-Gott. Die Sonne wird die Realitätsform und sinnliche Lebensgegenwart des das geistige Princip repräsentirenden Gottes, und Untergang

und Aufgang, Herabsteigen und Herauffsteigen auf der Bahn der Ekliptik bezeichnen das Leiden und Sterben und andrerseits das Wiederaufleben, die Selbstverewigung des Gottes aus dem Dunkel des Todes heraus. Er erscheint als leidender Gott, weil eben ihm gegenüber in der Natur dasjenige Princip, das im Geist an sich als bloße Möglichkeit und Basis seiner Actualität eingeschlossen ist, hier in der Natur selbständige Wirklichkeit angenommen hat, als in der es dann auch in der Mythologie als selbständiger und zwar als regierender, und somit auch jenes Leiden verursachender Gott, als Bel in Babylonien, Baal in Phönizien, Sabazios in Phrygien, Set in Aegypten, Kronos in Hellas hervortritt — weil also in der Natur das Böse, Abgründige selbständige Wirklichkeit angenommen hat, daher denn nun der Geist seine ganze Vollwirkung über sich ergehen lassen und in sich aufnehmen muß, um es zu überwinden, und sich in dem durch dasselbe constituirten Zusammenhang als Herrn zu habilitiren.

Es gehört zum Wesen des Menschen, daß in ihm das geistige Wesen in der Natur und in der Richtung auf sie gebunden ist. Nun aber kommt für die Mythologie noch das hinzu, daß die Menschen, eben indem sie den entscheidenden Schritt zum Zabismus machten, auch in die Natur, das heißt: in die sinnliche Erscheinungswelt imaginirten, so daß nun umsomehr in dieser ihnen alle Lebenswirklichkeit der Gottheit besteht. So geht hier das Geistige nur in und mit dem Sinnlichen auf. Erst allmählig und zu Ende der Entwicklung kann sich das Geistige einigermaßen über das Sinnliche und zu selbständiger Bedeutung erheben. Aber auch dann bleibt die Gottheit noch an das Sinnliche als an ihre Entwicklungsgrundlage und ihre Realitätsform gebunden; sie ist nicht Herr der Sinnenwelt, wie es der Gott des Urmonotheismus vermöge seiner formalen Absolutheit ist, sondern hat in ihr noch immer ihre Wurzeln und zieht aus ihr ihr materielles oder reales Bestehn. Wenn nun überhaupt aller geistige Einfluß, der in der Menschheit hervorgeht, sich in der Natur und Sinnlichkeit refractiren muß, so ist nun hier umsomehr eine sinnliche Vermischung und Infection zu constatiren. Das Gemüth hat sich vorher ganz in sinnliche Anschauung, in die Vereinzelung und Aeußerlichkeit der sinnlichen Erscheinung gebunden. In dieser Gebundenheit

streckt sich das Verlangen des Gemüths seinem Gott in ihm aufschließenden innern Centrum, dem absoluten Menschen, entgegen. Die Action desselben wird daher in dieselbe Aeußerlichkeit und Sinnlichkeit absorbirt. Damit wird der von ihm ausgehende Einfluß gleichsam entwurzelt, aller persönlichen Bestimmung und Directive entrissen, und auf bloße Substantialität reducirt. Daher das Unwillkürliche, Blinde, zum Theil selbst Besinnungslose in der Bildung der Mythologie. Diese Bildung spielt sich wie ein Naturproceß ab, nur durch eigne substantielle Consequenz bestimmt, und nach bloßen innern Wesensbestimmungen und innrer gesetzlicher Nothwendigkeit sich durch bestimmte verschiedene Stufen bis zu ihrem Ende, ihrer Vollendung und Erfüllung durchführend. Die Mythologie ist nicht nur die Entwicklung des Geistigen im Sinnlichen und in Beziehung auf dasselbe, sondern sie ist die sinnliche Entwicklung des Geistigen und danach die geistige Entwicklung und Verklärung des Sinnlichen. Daher ist ihr Anfang und ihre Grundlage die Bodencultur, und ihre eigenthümliche bleibende Schöpfung das Recht und die Kunst — alles rein Geistige, das persönlich Sittliche und Ideale, ist in ihr nur relativ.

Die hergebrachte Erklärung macht in der Mythologie die Naturbedeutung zu dem eigentlich Sachlichen und Wesentlichen. Wir verkennen das Gewicht der Naturbedeutung nicht, sie ist uns aber nur das innre Vermittelnde, nicht das Wesentliche, das Bestimmende; dies ist allein die ethische Bedeutung und Beziehung, die sich in jener ausbildet, und in ihr mehr oder weniger hervorhebt. Alsbald wie sich das geistige oder ethische Element im Menschen erregt, entwickelt sich vor seinen Augen das Naturleben, als in dem er seine Gottheit anschaut, als anthropomorphes Drama; diese poetische Anschauungsweise wird hier eine innre Nothwendigkeit, eine nothwendige Folge des Bewußtseinzustandes, und dadurch unterscheidet sich die Mythologie bestimmt vom Zabismus (der nur die erscheinenden Naturtheile als solche verehrt), und von dem Magismus und Spiritismus der Wilden. In jenen für sich ganz rational-realistisch bestimmten Gottheiten des Zabismus haben wir die Gefäße für die mythologische Götterbildung. Darauf beginnt es von innen aus zu keimen und sich zu gestalten. Ein ganz neuer Sinn, ein neuer Bildungstrieb thut sich von

Innen in den Gottheiten auf. Dieser ist so wenig realistisch wie rational; er ist poetisch und irrational, letztres, sofern er einer höhern Ordnung folgt, als derjenigen des rationalen Zusammenhangs, gleichwie das Organische der Natur einer höhern Ordnung, als den Regeln der geometrischen Construction folgt; er ist nicht natürlich, physisch, er ist durchaus menschlich, human; er ist durchaus idealer sittlicher geistiger Art. Und zwar hüllt sich dieser geistige Bildungstrieb anfangs noch ganz in das Wesen des Sinnlich-Natürlichen ein; er giebt dem eigenthümlichen Character desselben im Verhältniß zum Geistigen als Gleichniß des Geistes nur seine eigenthümliche Beziehung und persönlich-menschliche Action (Vedisches Zeitalter, vorkronische Epoche in Hellas. Dann aber sehen wir ihn ringen, sich frei zu machen, im Sinnlichen hervorzugehn, und es selbständig zu bestimmen. Er schafft sich seine eigne Corporation; ebenso das Naturprincip setzt sich in eigner Gestaltung ihm entgegen — es bricht der Conflict aus, und endet mit dem zwar äußern Unterliegen, innerm aber und dauerndem Ueberwinden des geistigen Princips (Vorderasiatische, phrygische, aegyptische Religion). Schließlich (in Hellas) hebt sich dieses soweit heraus, daß die natürliche Realität (z. B. Himmel, Luft, Meer, Sonne) nur als Unterlage bestimmt wird, das Wesen der Götter aber in ihren idealen Eigenschaften, in ihrer sittlich-ästhetischen Individualität, und in dieser durchaus selbständig und herrschend erscheint.

Die ursprüngliche und unmittelbare Form des Gottsuchens ist der Urmonotheismus. Der sinnliche Inhalt desselben ist nur Surrogat. So ist in ihm auch die Ur- und Wesensform des Geistes, die Absolutheit, bewahrt. Hier also und unter denen, die sich mehr oder weniger in dieser ältesten Anschauung erhalten, ist die Stelle, wo der vorhandenen eigenthümlichen Form der eigenthümliche, der in dieser Form eigentlich postulirte Inhalt, das Wesen und Leben des absoluten G e i s t e s, entgegengebracht werden kann, die Stätte also der O f f e n b a r u n g. Die bleibende Grundlage der Mythologie ist die Imagination des Gemüths in die Sinnlichkeit. Durch diese Gebundenheit des Gemüths in der Sinnlichkeit wird im G e m ü t h die in dasselbe einfließende Action des absoluten Menschen auf bloße natürliche Substantialität reducirt,

in ein passives Verhältniß gesetzt und aller persönlichen Bestimmung und Directive beraubt, und die wesentliche Einheit differenzirt sich, setzt sich auseinander in verschiedene, sich zu einem System zusammengliedernde Besonderheiten. Wo aber, wie dort in dem monotheistischen Kreis die Einheit und Universalität das Bestimmende ist, wo sie den sinnlichen Inhalt in sich als in der Form der Absolutheit bestimmt, da behält die Action des absoluten Menschen ihre persönliche Directive um so mehr, als das Gemüth hier eben von dieser Form der Absolutheit auch gefangen ist, in ihr sich genügt, daher in sich spontan kein Verlangen nach Neuem, Besserem hervorbringt, wodurch die Action des absoluten Menschen erregt, angezogen und gebunden würde, sondern hier die Action desselben aus seiner eigensten Initiative hervorgehn muß, und von dieser seiner ganz spontan eingeleiteten Action erst das Verlangen im Gemüth entstehn kann. Nun aber ist in diesem Kreise doch zunächst das menschliche Gemüth das Organ, durch das sich der Geist offenbart und ausspricht, und dieses Gemüth hat seine allgemeine Naturgebundenheit an sich, und die sein Bewußtsein bildende Grundanschauung ist der sinnlich bestimmte Urmonotheismus. Das letzte und höchste Resultat ist daher soweit nur der Gott des (israelitischen) Prophetismus, in dem zwar in der Gottheit vollsittliche Motive und Zwecke entwickelt sind, die Grundlage und das Subject aber immer der Naturschöpfer und Naturherr des Urmonotheismus bleibt, das Sittliche also zuletzt immer auf Physisches bezogen wird. Um also den wahren Gott, um Gott in Wahrheit zu offenbaren und in das Gemüth einzuführen, muß der absolute Mensch aus dem Hintergrund hervortreten, er muß selbst auch das Organ werden, und selbst sein Gemüth und Bewußtsein, in dem er Gott als Geist in sich trägt, den Menschen eröffnen und darlegen. Dies geschieht im Christenthum. Der absolute Mensch ist in die sinnliche Existenz eingegangen, er ist selbst geschichtliche Persönlichkeit geworden, und diese ist der Prophet von Nazareth, Jesus, der Sohn des Joseph und der Maria. Das sind zwei parallele Entwicklungszüge, die Mythologie, als die Entwicklung des Geistigen durch das Sinnliche und in dem Sinnlichen, und die Offenbarung, als die Selbstdarlegung des Geistigen an sich über dem Sinnlichen in der Freiheit des

Gemüths. Sowie mit der Ausbildung der hellenischen Mythologie und Cultur die vorderasiatische nebst der aegyptischen schlechthin in die Vergangenheit gesetzt und überwunden war, ebenso mit der christlichen Offenbarung die alttestamentliche oder israelitische Religion und Cultur, nicht nur die monotheistische Grundgestalt derselben, sondern auch die in ihrem Rahmen entwickelte prophetische Vorstufe; diese ganze Cultur verhält sich nun dem Christenthum gegenüber als schlechthin barbarisch. Sie also wird ausgeschlossen; dagegen die hellenische Cultur schließt das Christenthum sich an, und ordnet sie sich unter als propädeutische Voraussetzung und bleibende Grundlage seines Weltdaseins.

Die vorstehenden Erklärungen, die sich überall auf frühere Nachweisungen (namentlich in meiner „Entwicklungsgeschichte der Religion" und „Hauptprobleme der Philosophie und Religion") beziehn, eröffnen eine metaphysische Weltanschauung, die den Neueren allerdings als eine dichterische Wundermähr erscheinen muß. Diese jedoch haben sich selbst geblendet gegen die Wunder, die im innern Leben des Menschen und in der innern Lebensentwicklung der Menschheit eine hellleuchtende Gegenwart und Wirklichkeit sind; eben weil sie blind sind, leugnen sie dieselben, und wo sie ihnen vorgeführt, und aus ihnen Folgerungen entwickelt werden, schmähen und spotten sie. Davon möge sich der, der nach dem „Besseren" dürstet, nicht beirren lassen.

Anhang.

Uebersicht und Ableitung der sog. mystischen Erscheinungen.

Die Natur besteht aus Materie und Kraft. Kraft ist das innre Wirkende der Natur, und wir nennen dieses Kraft nicht nur im Gegensatz zur Materie, sondern auch im Unterschied von Geist. Geist ist das an sich und wesentlich Bewußte und Freie, Kraft ist das blind und nothwendig Waltende. Die Natur besteht nur aus Kraft und Stoff, der Geist ist übernatürliches Leben und offenbart sich in der Natur, aber nicht überall in der Natur, sondern nur in einem Puncte der Naturwelt ist er aufgeschlossen, im Menschen.

Alle Kraft entwickelt sich polarisch; in dieser ihrer Differenzirung wirkt sie sowohl in jeder Differenz einzeln, als auch mit beiden vereint in ihrer Totalität. Vor ihrer Polarisation ruht die Kraft, ist latent, bloße Potenz; mit und in ihrer Polarisation tritt sie in Thätigkeit, mit ihr actuirt sie sich und wird activ. Es giebt keine Kraftwirkung in der Natur, die nicht sei es auf Polarisirung, polarer Gegenspannung beruhte, sei es durch solche vermittelt wäre. Electricität und Magnetismus beruhen auf Polarisirung, Licht und Wärme sind durch selbige vermittelt.

Nehmen wir die electrische Kraft als abstracte Einheit, so wird sie electrisch wirkend in ihrer Polarisirung, und aus dieser als concrete Einheit sich gebärend erscheint sie als Licht und Wärme, warmes oder feuriges Licht.

Kraft ist an sich ein Innerliches, Intensives ohne alle Aeußerlichkeit und Sinnlichkeit; Aeußerlichkeit und Sinnlichkeit gehören der Materie an. Alle Kraft ist ferner entweder einfach, eine bestimmte äußre Wirkung hervorbringend, wie Anziehung, Abstoßung, Wärme, Licht — oder sie ist in sich vielfach, in ihre Innerlichkeit, ihre innre Einheit eine Vielheit, Vielbezüglichkeit, Vielvermögenheit indifferent einschließend, aus welcher Involution ihre Wirkung als Evolution, unterschiedene Darstellung und Entwicklung, hervorgeht. Jenes ist sie nach außen also unter den Bedingungen der Materialität, dieses ist sie in sich selbst. In sich selbst ist alle Kraft evolutiv, productiv. Da sie aber hier in sich selbst ein durchaus nur Innerliches ist, so ist das, was sie evolutiv hervorbringt, auch nur Form, Figur, und zwar innre Figur und Figuration, in die die Kraft dann sich einschließend unmittelbare Bildungskraft wird.

Die Kraft ist das Wirkende der Natur, das Activum — die Materie dagegen das Nicht- oder Unwirkende (Kraftlose), das Passivum, das die Kraftwirkung aufnimmt und trägt. Die Materie hat nur Wirkungen durch die Kraft, die in sie eingeschlossen ist. Also beruht das Moment der Ursächlichkeit allein in der Kraft, und die Materie ist selber nur die Wirkung einer bestimmten auf ihre Erzeugung bezüglichen Kraft. Diese Kraft bezeichnet sich in der Beschaffenheit und dem Verhalten der Materie selber, in dem wir Contractivität (Cohäsion) und Expansivität (Elasticität) finden und unterscheiden. Somit ist dieselbe ebenfalls an sich polar, und ihre Polaritäten sind Contraction und Expansion. Insofern constituirt sie in sich den Raum, und, da sie in sich unter der Bestimmung völliger Aeußerlichkeit Veräußerlichung also auch Vereinzelung steht, in der innern Bewegung ihres Processes die Zeit als einzelne, einzeln fortschreitende Ausreihung der Momente. Die gegenseitige Aufhebung und Indifferenzirung ihrer Gegenspannungen, ihrer Polaritäten ergiebt die Materie, in die jene als Eigenschaften

aufgehn, und als Contractivität und Expansivität, wie andrerseits die innern Verhältnisse der materiebildenden Kraft als Räumlichkeit und Zeitlichkeit, materieller Raum und materielle Zeit wiedererscheinen. In der Materie also erlischt die Kraft als solche; die Materie für sich ist ohne Spontaneität, also proceßlos. Aller Proceß, der in der Materie und mit ihr sich entwickelt, der electrische, magnetische, optische, calorische, krystallische, chemische, schließlich der organische, ist lediglich Wirkung der freien Kraft in der Materie.

Aber auch die freie Kraft ist nicht rein, nicht materielos, sondern eben nur materie-frei. In der Natur ist keine Kraft ohne Materie, wie andrerseits keine Materie ohne Kraft, die ihr zu Grunde liegt, oder als Eigenschaft in ihr aufgehoben ist, oder aber in sie eingeschlossen, in ihr gebunden ist. Diese allgemeine und nothwendige Verbindung von Materie und Kraft in der Natur kann man sich zwiefach denken. Entweder ist die Kraft in der Materie aufgehoben, und tritt lediglich als Function der Materie hervor, die aber unmittelbar ruht und nur durch äußre (mechanische) Irritation thätig wird — oder umgekehrt die Materie ist in der Kraft aufgehoben und lediglich Function der Kraft. Dies ergiebt die beiden großen gegensätzlichen Formationen im Naturall: die materielle Welt, den Planetenzirkel — und die Welt der freien Kräfte, den Aether- und Astralhimmel. Wenn nun der Aetherhimmel in sich reine Kraft ist, die, gleichsam von der Materie und dem Materialisationsproceß inficirt, angesteckt, Materialität aufgenommen, aber nur als accidentelle Bestimmung, als äußre Form an sich hat, und dieselbe frei in sich und sich mit ihr und in ihr bewegt, so ist seine Natur allerdings nach außen räumlich sich ausbreitend, sinnlich erscheinend, und in seinen Erscheinungen zeitlich fortschreitend, nach innen und wesentlich aber raum- und zeitfrei. Wie also der Aetherhimmel mit seinem innern Wirken in keine Localität des Raums gebunden ist, so auch hier in keinen Moment der Zeit oder keine einzelne Folge der Zeitmomente. Er durchdringt beide frei, und verbindet das räumlich wie das zeitlich Entfernte und Nahe oder Gegenwärtige gradeswegs mit einander. Er umfaßt in sich, in seiner Inner-

lichkeit alle verschiedenen Räume wie Zeiten. Und wie der Raum, so ist ihm auch die Materie keine Schranke. Die Materie ist nur Schranke für das, was selbst materiell ist. Für die freie Kraft ist sie vielmehr ein Nichts, wie ein gar nicht Vorhandenes. Und sie ist ja in der That auch an sich ein Nichts oder Nichtiges, wenn sie auch den aus und in ihr erwachsenen Sinnen das allerrealste Etwas, das eigentlich oder einzig Wirkliche ist oder erscheint. Denn sie ist ja an sich das Alleräußerste und Aeußerlichste, über das hinaus es gar keine Veräußerung mehr giebt; sie ist also das absolut Leere, Hohle, Wesenlose. Alle Wirklichkeit ist Wirken, alle Substantialität ist Kraft, Spontaneität. Materie ist das Entkräftete, Kraftlose, sie ist bloßes „Wesen" nach jener andern Bedeutung des Worts, nach der es das aus dem Conflict und der Zersprengung der Kraftspannungen passiv Ersinkende bezeichnet, die Depotenzirung und Selbsterschöpfung derselben, ihre Präcipitation zu einem bloßen passiven Substrat. Dem Aether also, der wahren Natursubstantialität, ist die Materie ein Nichts, ein non-ens, und nur soweit wird sie ihm ein Etwas, als er spontan aus sich selbst in einem Puncte derselben Beziehung zu ihr aufnimmt. Nur soweit wird sie ihm ein positiver Gegenstand, auf den sein Wirken sich richtet und unwiderstehlich sich vollbringt.

Wenn nun der Aether in sich reine Innerlichkeit ist, und alle Aeußerlichkeit, wie sie als Raum und Zeit in den materiebildenden Energien vorgebildet, und in der Materie absolut vollzogen und ausgeführt ist, nur als accidentelle Bestimmung an sich hat, so hat also sein innres Leben und Weben in sich keine äußre Theilung, kein einzelnes Nach- und Nebeneinander, sondern es schließt alle einzelnen Momente in seine innre Totalität ein, seine Evolution bleibt im Innern und behält die einzelnen Momente als innre Bestimmungen in sich. Dennoch sofern dem Aether auch die materielle Infection eigenthümlich ist, geht er auch erscheinend hervor. Seine Elementarerscheinung ist Licht, einfaches oder differenzirtes (farbiges) Licht. Hier aber nach außen oder sinnlich hervorgehend, muß er seine innre Vielheit und Vermögenheit einzeln hervorbringen, und da ja sein Wirken als Evolution des Einen und Ganzen und aus demselben zum Vielen grade in dieses Viele

gerichtet und centrirt ist, so geht er auch nicht in seiner Totalität in Lichterscheinung über, sondern in unendlich vielen einzelnen Puncten seiner stofflichen Ausdehnung. Somit unendlich vielmal einzeln und besonders polarisirt er sich; die Polaritäten, sofern sie nicht wie in der irdisch-festen Materie in linearer Gegensetzung auseinandertreten, sondern sich in einander bewegen und bewegt werden, bewirken in der Stofflichkeit des Aethers locale Rotationen, durch welche dieselbe in Kugelform übergeht, und die Auflösung der innern Gegenspannung ergiebt Lichterscheinung, die in Folge der besondern Eigenschaftlichkeit der zu Grunde liegenden Potenz auch farbig individualisirt ist. Da die Polaritäten sich immer neu erzeugen, und ihre Auflösung, die Lichteffulgaration, sich stetig wiederholt, ist die Erscheinung eine dauernde. Dies nun ist das unzählige Heer der Sterne. Eine andre Erscheinung des Aethers ist Gestalt. Der Aether ist in sich in einer fortwährenden Gebärung unendlicher Potenzen, die in seinem Proceß als innre Bestimmungen sich einschließen. Nach außen hervorgehend erscheinen sie ihrer Individualität entsprechend in besondren Gestaltungsformen. Da aber der Materialisationsproceß selbst nicht im Aether ist, sondern die freien Kräfte des Aethers nur äußerlich von ihm afficirt sind, die Stofflichkeit des Aethers nur eine Affection der Kräfte und ein freies Spiel in ihnen ist, so ist auch alle sinnliche Erscheinung im Aether nur eben Erscheinung d. h. sie ist nicht selbständig realisirt, nicht materiell substantiirt und fixirt, sondern sie ist lediglich s p e c t r a l, zwar voll innrer Kraftspannung, aber völlig wesenlos. Sie kann attractiv und repulsiv wirken; sie ist aber nicht repulsiv durch eine Materialität, sie ist also von materieller Existenz aus absolut durchdringlich, der materiell lebende Mensch geht, sofern sie nicht durch innre Kraftspannung repulsiv gegen ihn wirkt, frei wie durch eine Luftspiegelung durch sie hindurch. Die Gestaltungsformen des Aethers gleichen insofern den sog. realen Bildern in gekrümmten Spiegeln, bei denen die Strahlen nach der Reflexion convergiren und in einen Punct vor dem Spiegel, in welchem Punct nun das (wesenlose) Bild erscheint, sich vereinigen. Dieselbe spectrale Natur haben auch die Sterne und ihr Licht. Warum verschwinden die Sterne und ihr Licht vor der Sonne, während doch der Mond noch lange

neben der Sonne sichtbar bleiben kann? Weil jene blos ein äußres Scheinen und ohne ausströmende Energie sind, weil sie nicht materiell substantiirt, und ohne die durch den Gegensatz gegen die Materie, durch den Conflict mit ihr und die gewaltsame Entbindung aus ihr erzeugte Entzündung, ohne Wärme, ohne innre Gluth sind, die dem Sonnenlicht, durch das auch der Mond leuchtet, den strahlenden allbesiegenden Glanz giebt. Warum ist nicht der ganze Sternenhimmel in Licht getaucht, warum sehen wir nur einzelne scharf begrenzte Lichtpuncte, deren Licht nur in sich selbst oscillirt, und warum ist es trotz der unendlichen Lichter auf Erden nicht heller? Die Entfernung kann es nicht machen, denn diese wird durch die unendliche Zahl aufgewogen. Auch ist es die Frage, ob die Entfernung so groß ist, wie sie nach unsern Maßstäben uns zu sein scheint. Eine Kerze ist ein schwaches Licht, das nur in nächstem Umkreis hell macht; viele Kerzen aber machen einen Raum zu einem Lichtmeer. So müßte der Himmel uns ein Lichtmeer sein, und in der Nacht müßte es, wenn auch in andrer Weise, heller sein als am Tage. Die Sterne leuchten, aber sie erleuchten überhaupt nicht, weil sie ohne feurige Concentration und Intensität sind; weil ihr Licht nicht in sich feurig concentrirt ist, ist es auch nicht ausströmend, nicht glanz*strahlend*. Es ist nur ein äußres Scheinen, wie Phosphorlicht. Ihr Licht ist wie die Lichterscheinungen in spiritistischen Cirkeln. Der Ingenieur Mac Nab berichtet über letztre in der Zeitschrift „Lotus": „Bei allen einigermaßen gelungenen Sitzungen habe ich stets, welches auch immer das Medium war, die Entstehung leuchtender Puncte beobachtet. Man sieht sie ziemlich allenthalben in der Luft, auf dem Boden, gewöhnlich nahe beim Medium, oft auch außer seines Bereichs entstehn. Sie besitzen manchmal lebhaften Glanz und eine weiße Färbung, die sie dem Magnesiumlicht ähnlich macht. *Aber sie erleuchten nichts umher.*" Aber, wie oben angemerkt, auch die Entfernungen, scheinbar ins Unmeßbare sich verlierend, sind täuschend. Denn im Himmel ist wohl räumliche Erscheinung, aber keine substantielle Räumlichkeit, keine Raumgebundenheit. Es ist also im Himmel kein festes positives Nah und Fern, und man kann von ihm so wenig mit Recht sagen, daß er unendlich, als daß er endlich und begrenzt sei. Es

kommt hinzu, daß wir dies in sich ganz unbestimmt und fließend Bewegte von außen, somit als festes Bestehn, und ferner mit unsern irdischen Maßstäben anschaun, und uns nach und in diesen auslegen.

Das Mittlere zwischen Aether oder Astralwelt und Planetenwelt ist die Sonne. Das Wesen der Sonne ist derselbe Aether, der in den Sternen leuchtet. Aber hier ist derselbe im Conflict mit der Materie, er gewinnt seine Manifestation aus diesem heraus. Das Licht entbindet sich aus dem gasigen Schwall, diesem Anfangszustand der Materie; dadurch hat es seine Concentration, seine Energie, seine feurige Gluth und seinen strahlenden Glanz. Es leuchtet und brennt aus der Materie heraus, diese in sich aufhebend; so ist dieselbe, ist der gasige Schwall als Unterlage, als Substrat in ihm, und in Folge dessen hat es seine sinnlich leibhafte Wirkung. Die Sterne haben durchaus keine physischen Qualitäten, sie sind an sich weder warm noch kalt. Die Od- oder Aetherflammen Reichenbach's hatten keine Wirkung auf das Thermometer; nur in den Personen vermöge ihrer physischen Organisation, in die die Aetherirritationen überflossen und sich in physische Qualitäten umsetzten, erzeugten sie subjective thermische Empfindungen.

Aether und Materie sind in nothwendiger Beziehung mit einander. Wie der Aether nicht ohne Stofflichkeit ist, so ist auch nicht nur dieser Weltaether in der materiellen Welt allgegenwärtig, sondern der Materialisationsproceß hat auch in sich selbst Aether eingeschlossen, sich ätherisch inficirt, welche seine ätherische Bestimmtheit er in seiner Vollziehung zunächst occultirt und unmittelbar außer Action setzt. In diese Action aber kann dieser der Materie immanente Aether stets wieder eintreten durch Irritation von außen. Diese kann mechanisch sein, besonders solche, die die Cohäsion stört und unterbricht, hauptsächlich aber geht sie von der Sonne aus. Die Sonne setzt den Aether der Materie immer in Action d. h. in Polarisation. Und zwar tritt derselbe in Action in verschiedenem Verhältniß, einmal im Gegensatz gegen die Materie und ihre Bindung — Electricität und Wärme; sodann in Einheit mit der Materie — Magnetismus und Kälte. Electricität ergiebt in der Auflösung ihrer Polaritäten feuriges

Licht, Magnetismus kaltes Licht, und als Function des Gesammtplaneten, als Erdmagnetismus, dessen einzelne Effulgurationen die Nord- und Südlichter sind, Kälte. Gestaltend wirkt der Magnetismus in der Materie als Krystallisationskraft, und wird damit als solcher latent, sowie Wärme latent wird, indem sie den festen Aggregatzustand in flüssigen und flüchtigen überführt. Von den materialisirenden Kräften schließlich in die Materie selbst und ihren Substanzzusammenhang übergehend wird der Magnetismus zum Chemismus.

Der Aether ist ein Convolut, ein gebärender Schooß unendlich vieler Ideen oder Formen, die in seinem Innern involutiv sind und nur nach außen, in seiner Stofflichkeit, als objective Gestaltformen hervorgehn. Diese nun, von der innern Kraft des Aethers erfüllt, und insofern auch an sich selbst Bildungskräfte, Bildungsprincipien, sind in steter Beziehung zu der Materie, ziehen sie an und werden von ihr angezogen, um sich in ihr zu beleiben, sich materiell zu realisiren. Im Aether sind sie einfach und allgemein; in der Materie, als in dem Wesen der absoluten Aeußerlichkeit, gehen sie in gleichgültiger Differenzirung auseinander; sie realisiren sich materiell in einer unbestimmten Zahl von Einzelwesen, in deren jedem sich das himmlische Prototyp mit unwesentlichen Variationen wiederholt. Dies ergiebt die organische Welt und den organischen Lebens- und Bildungsproceß. Die Vermittlung liegt auch hier in der Sonne. Ohne Licht und Wärme kein Leben, keine Bildung. Die Sonnenkraft, nachdem sie, von außen anstrahlend, den ätherischen Proceß der Materie in seinen verschiedenen Verhältnissen erregt hat, geht schließlich in diesen und die Materie selbst ein, und macht sich zum innern Princip der Materie, diese in sich actualisirend (organisirend) und ihre ätherischen Polarspannungen in sich, in ihrer lebendigen Einheit aufhebend. In dieser immanenten Sonnenkraft constituirt sich dann im Innern der Materie das ätherische Bildungsprincip, den Organismus in seinen Gliederungen, seinen mannigfachen Formen und Qualitäten, und in der Einheit und einheitlichen Wechselwirkung derselben ausbildend. Ist das ätherische Bildungsprincip die causa formans, so ist das Sonnenprincip die causa efficiens des Organischen. Die Pflanze hat ihr Lebenscentrum in der

Welt-Sonne; das Thier frei aus dem Weltganzen heraustretend bildet sich ein eignes Lebenscentrum, einen eignen Lebensheerd, in den Organen der Blutbildung. Das ätherische Princip ist die Seele im Thier.

Diese Thierseele ist also das die Gestaltung und Gliederung des Organismus normirende Princip; real plastische Kraft hat sie im Blute. Die ideale Grundform, die aus ihr hervorgeht, und die sie im Organismus durchführt, kann auch für sich zur Darstellung und Erscheinung gelangen. Der Theosoph und Naturforscher Fr. Chr. Oetinger berichtet Folgendes: „Als ich, schreibt er, noch Pfarrer in Walddorf bei Tübingen war, schenkte mir eine Frau zur Herbstzeit eine große Menge Melissen, einen Büschel wie einen Strohbüschel. Es war zu Anfang des September. Ich legte diese Melissen auseinander unter das Dach auf den obern Boden, und ließ sie dort bis Juni des nächsten Jahres liegen. Da kam mich die Begierde an, es, da es ganz dürr war, zu destilliren. Nun zerhackte ich die Melissen, that sie in eine große Retorte und goß Regenwasser hinzu. Des Wassers war so viel, daß es wie ein Teig war. Ich legte eine geraume Vorlage an, feuerte gemach an einer Capelle, bis das Wasser hinüberging, hernach aber stärker. Das Wasser war alle herüber, und füllte den dritten Theil der Vorlage. Zuletzt kam mit gleichem Feuer, womit ich das Wasser getrieben, das gelbgrüne Oel der Melissen in das Wasser in Menge, es nahm den Raum der Vorlage ein, schwamm oben auf dem Wasser, messerrückendick. Dies Oel hatte die Form unzähliger Melissenblätter, die sich nicht confundirten, sondern neben einander lagen, mit völliger Zeichnung und Determination aller Striche der Melissenblätter. Es sah den Melissenblättern völlig gleich, nur daß es flüssig war, nicht grün, sondern gelb, von reinem nicht herben Geschmack. Ich ließ es lange stehn. Verschiedene haben es gesehn, und so oft ich das Oel untereinander schüttelte, so restituirten sich die Formen zu tausend wieder in dem Oel. Ich schüttelte zuletzt die Vorlage, weil ich sie ausgießen mußte. Die Blätter kamen durcheinander, aber in der Minute restituirten sie sich mit der größten Bestimmtheit. Da sah ich unzählige Melissenblätter in flüssiger Form. Hier hatte ich die Form der Melissen ohne subsistirende Materie.“ Eine noch fast

frappantere Erzählung findet sich in Joh. Chr. Edelmann's Selbstbiographie (1752). Dieser bekannte Erzketzer berichtet wie folgt: „Ein oder ein paar Tage danach reiste der Herr Hofrath Schmidt mit der Extrapost wieder nach Frankfurt und ich mit ihm. Unterwegs hatten wir allerhand Discurse, unter andern geriethen wir auf die Materie der Unsterblichkeit. Der Herr Hofrath schien die Sache, sonderlich was die Auferstehung mit sog. verklärten Leibern anbetraf, aus chymischen Gründen zu erhärten. Er sagte, es sei ihm ein gewisser liquor bekannt, der wenn er bei gemäßigter Wärme auf das Blut eines Menschen oder Thieres gegossen wurde, die ganze Gestalt des Menschen oder Thiers, und zwar des Menschen seine durchsichtig, vorstellte. Sein Mephistopheles, Herr Winter, der unsern Discurs mitangehört hatte, kam dazu und sagte, daß ihm ein Exempel von einem gewissen Doctor oder Laboranten bekannt sei, welches sich also verhielt. Der Laborant habe aus dem Blut eines decollettirten armen Sünders etwas zubereiten wollen. Er habe also dasselbe in einen Kolben gethan und seinem Laboranten befohlen, demselben einen gewissen Grad des Feuers zu geben. Der Handlanger, der mehr Feuerarbeiten schon verrichtet hatte, aber diese noch nicht, habe das Feuer so gestellt, daß er geglaubt, der Weile einige Stunden schlafen zu können. Er habe sich also wirklich zur Ruhe gelegt, und das Laboratorium geschlossen. Er sei aber kaum eingeschlafen gewesen, so habe er bemerkt, daß etwas an seiner Decke zupfte. Er habe sich hierauf ermuntert, und da habe er die Gestalt des enthaupteten Sünders vor dem Bette stehn sehn, die ängstlich geseufzt und zu ihm gesprochen hätte: Ach wie quälst du mich, geh' doch und sieh' nach deinem Feuer. Der Mensch sei hierauf voll Schrecken aus dem Bett gefahren, habe seinen Herrn geweckt und ihm das Ergangene erzählt. Sie wären sodann beide mit dem Licht in's Laboratorium gegangen, und da hätten sie in dem auf dem Feuer stehenden Kolben, wo das Blut verschlossen gewesen, die Gestalt des armen Sünders erblickt, wie er sich ängstlich bewegt und Luft gesucht hätte; sie hätten hierauf das Feuer gemildert, und je laulichter selbiges geworden, je kleiner sei auch die Gestalt geworden, bis sie endlich gar nicht mehr zu sehn gewesen." Diese Erzählung ist sehr lehrreich. Wir haben hier das

ätherische Princip oder die Seele des Menschen, die zunächst als Bildungsprincip den Körper durchdringt, und sich im Blut, in dem sie plastische Kraft gewinnt, bindet. In diesem äußern materiellen Verhältniß geht sie dann auch in äußrer Gestalt erscheinend hervor. Diese Verbindung und Bindung löst sich aber erst allmählig, und hatte sich bei dem Enthaupteten noch nicht gelöst. Dagegen hat die Seele auch ein Verhältniß nach innen, und in diesem besteht ihre eigentliche Wesenheit, ihr Selbst. Dieses konnte nun wohl auch außerhalb seiner Verbindung mit dem Blut aus dem Aether oder aus der Luft sich eine besondre Erscheinung bilden. Daher das Bedenken Edelmanns, wie es der arme Sünder, der so ängstlich im Kolben geschwitzt habe, möglich machen konnte, daß er außerhalb desselben vor dem Bette des Handlangers erscheinen und mit ihm sprechen konnte, so scharfsinnig es ist, doch keine entscheidende Bedeutung hat.

Der Weltäther, in sich ein Ganzes, eine Einheit, ist in seinem Innern die Weltimagination, stetig bildend und gebärend, aber nicht äußerlich objectiv, sondern nur involutiv unterscheidend thätig. Nach außen in die Stofflichkeit des Aethers und durch diese in die Materie übergehend, werden die innern Gebilde positive Bildungsprincipien und führen sich auch in objectiver Gestaltform aus. So verhalten sie sich zu der Einheit und Totalität des Weltäthers wie die Zweige zum Baum. In jedem Zweig wiederholt sich die Individualität und Gliederung des Baums, und die Einheit des Baums und seines Lebensprocesses vereinigt von innen aus alle Zweige sowohl mit dem Baum als mit einander. So ist nun im Weltäther die Thierseele in sich sowohl mit allen andern als mit ihrem gemeinsamen Ursprung verbunden. Andrerseits ist sie auch in ihrem Innern eine besondre imaginative Potenz, den allgemeinen Imaginationsproceß des Aethers in sich besonders wiederholend oder auch in sich reproducirend.

Alle individuellen Gebilde, die in der materiellen Region hervorgehn, sind vorher im Aether; ihre Bildungsprincipien gehen aus dem Aether hervor, und in die Materie herab, sich in ihr zu beleiben, materiell zu realisiren, und wenn sie in ihrer materiellen Realität, dem Gesetz der Zeit und der zeitlichen Periodicität unterworfen, sich erschöpft und ausgewirkt haben, kehren sie wieder in

den Aether zurück, nicht jedoch so, daß sie in seinem Schooß untergehn und sich in ihn auflösen, sondern da sie nun durch die Verbindung mit der Materie sich selbst realisirt, sich in sich selbst substituirt und fixirt haben, bleiben sie körperlos, raum- und zeitlos im Aether besonders stehn. Die materielle oder planetarische Region kann aus sich selbst keine Bildung entwickeln. Alle Bildung und Individualisation, und was aus dieser auf Erden folgt und dadurch bedingt ist, ist vorher im Himmel. Alles was auf Erden sich individuell entwickelt, sich selbständig regt und bewegt, ist vom Himmel und hat seine innern Wurzeln in ihm; es ist schon im Himmel, bevor es sich entwickelte, und es ist noch im Himmel, nachdem es seine irdische Entwicklung und Wirksamkeit beschlossen hat.

Indem das ätherische Princip den thierischen Organismus bildet, beleibt es sich auch selbst, um selbständig in ihm zu regieren und in ihm stetig gegenwärtig zu sein. Diese seine Selbstbeleibung ist das Nervensystem, speciell das Gangliensystem, das in der Bildung des Embryo sich zuerst entwickelt. Das ätherische Princip oder die Thierseele ist an sich unbewußt; im Gehirn schafft sie sich die Bedingungen bewußt zu werden. Hier nämlich tritt sie durch Entwicklung des Sinnensystems aus sich heraus und in äußre Gegenwirkung mit der materiellen Außenwelt. Sie faßt diese wahrnehmend in sich auf, reproducirt sie in sich in innern Vorstellungen, und mit dieser ihrer Veräußerung wieder in sich zurückkehrend und diese und sich in sich zusammenfassend gewinnt sie Bewußtsein. Dieses als Reflexion-in-sich ist bedingt durch die bestimmte Aeußerlichkeit und Anderheit, gegen die sie im Gehirn sich in Gegenwirkung gesetzt findet. Diese Gegenspannung gegen eine außer ihr bestehende Welt, die als Object sich ihr als dem Subject entgegensetzt, und die sie dann ebenso sich entgegensetzt, um aus diesem Gegensatz und ihrer Beziehung zu ihm in die Beziehung zu sich sich zurückzuwenden, schließt auch das Gehirn in einen besondern Actionscirkel ein, der sich gegen das Gangliensystem und dessen unbewußtes Getriebe abschließt. Wenn aber dagegen jene Gegenspannung, die im Gehirn ist, nachläßt, so fließt das unbewußte Getriebe des Gangliensystems in das Gehirn über. Und wenn jene völlig suspendirt wird, so geht das Gehirnleben

und mit ihm das Bewußtsein, das sich nun in ihm als bleibendes Verhältniß constituirt hat, ganz in das Gangliensystem zurück, und wird zur Function desselben und des in ihm regierenden Unbewußten. Das Bewußtsein verliert damit seine selbständige Centration, seine willkürliche Bestimmung, diese gegen die Unmittelbarkeit und Allheit der Beziehungen, die im Unbewußten ist, eintauschend; es begleitet nun nur die unfreiwillig hervorgehenden Entwicklungen aus dem Unbewußten und seinen Allbeziehungen, und verhält sich gegen diese lediglich zuschauend.

Andrerseits kann sich auch, ohne principiell ihrem natürlichen Verhältniß entsetzt zu werden, die bewußte Subjectivität mit dem Unbewußten verbinden. Es geschieht dies in Erregungen, die sie von außen, aber mit solcher Gewalt und so völlig ergreifen, daß sie in einen unwillkürlichen Zustand geräth, und ihre Bestimmtheit damit in das Unbewußte überfließt. Auf diese Weise haben subjective Erregungen organische Folgen. Ebenso gewinnen sie Dauer, nachhaltige Wirkung, treibende Gewalt; nehmen den Character an, den man den dämonischen nennt. Es sind die tiefgehenden Affecte, die verzehrenden Leidenschaften. Auch ein Bild, das von außen in das Bewußtsein fällt, kann die Subjectivität so in sich absorbiren, daß sie ihre Reflexionsfreiheit momentan einbüßt und damit in das Unbewußte übergeht. So wird subjective Einbildung zur organischen Bildung, wie im Versehn der Schwangeren. Die innre Imagination des ätherischen Princips, der Seele, faßt das Bild in sich und führt es sofort in organischer Bildung aus.

Der Aether ist die innre Tiefe, in der alle wesentlichen Formen in eine immanente, concentrische Evolutionsbewegung eingefaßt sind. Er ist es also auch, der in der planetarischen Region alle innern Bezüge ohne materielle Vermittlung und unabhängig von räumlicher Entfernung direct realisirt. In jedem Thier, im Unbewußten desselben ist der Zusammenhang mit dem Weltäther und dessen Evolution; da aber das Thier in sich, in seiner Seele keine Allgemeinheit hat, so wird derselbe auch nicht in seiner Totalität in ihm realisirt, sondern nur in dem, wozu das Thier in seiner natürlichen Besonderheit und Einzelheit eigenthümliche Bezüge hat. Dies reflectirt sich aus dem Unbewußtsein in sein Bewußtsein, und

bewegt das Thier zu bestimmten zweckmäßigen Handlungen, die von jeder speciellen Erfahrung oder besondern Ueberlegung unabhängig sind, ja vor aller Möglichkeit der Erfahrung und Ueberlegung mit derselben Sicherheit sich ergeben. Darauf beruht der Instinct des Thiers. Je schwächer, je weniger selbständig die Subjectivität in sich selbst ist, um so offner ist sie dem Unbewußten. Daher überwiegt beim Thier der Instinct die Willkür und Ueberlegung. Durch den Instinct kennt das Thier sofort im ersten Erwachen seines selbständigen Lebens sein natürliches Element und Aliment, und das was ihm nützlich oder schädlich und feindlich ist. Hierher gehört auch der Wandertrieb der Thiere. „Es hält schwer, sagt Treviranus im 5. Band seiner „Biologie", den äußern Reiz anzugeben, wodurch der Wanderungstrieb gewisser Thiere geweckt wird. In Betreff einiger Arten ist vielleicht die von Reimarus geäußerte Vermuthung richtig, daß es die atmosphärische Wärme ist, was sie nach gewissen Gegenden hinzieht. Allein diese Ursache findet nur bei wenigen Thieren statt. Die Meisten wandern aus und bereiten sich ein Winterlager lange vorher ehe sich die Temperatur der Luft ändert. Der Bobeck, der im Sommer kein Nest hat, bereitet sich im Herbst ein Lager, worin er den Winter schlafend zubringt. Was ihn zu dieser Arbeit antreibt, ist nicht die abnehmende Sonnenwärme: denn er macht sich auch ein Nest, wenn er in einem Zimmer gehalten wird, wo immer gleiche Temperatur herrscht. Er muß also eine Vorempfindung der Annäherung des Winters haben."

Auch zwischen verschiedenen Pflanzen giebt es Sympathien und Antipathien, so daß die Nähe der einen die Entwicklung der andern fördert oder beeinträchtigt. Wo schon bestimmte Pflanzen wachsen und gedeihn, siedeln sich gern bestimmte andre an. Gewisse Pflanzen treten immer in Begleitung gewisser andrer auf, während sie von noch andern gemieden scheinen. Dieser innre magische Zusammenhang, diese innre Correspondenz und Gegenseitigkeit besteht auch wohl zwischen Pflanzen und Thieren und umfaßt die ganze Lebewelt. Der Reisende Steller berichtet als allgemeine Erfahrung der Eingebornen von Kamschatka, daß dort, wenn das Jahr dem Fischfang ungünstig ist, ein gewisses purpurrothes Liliengewächs, auf dessen Zwiebeln außer den Fischen als

ihre Nahrung die Eingebornen angewiesen sind, ganz besonders reichlich blüht. „Einige Pflanzen, sagt Schubert in den „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft", deren Samen mitten im Winter reifen, oder die alsdann blühn, stimmen hierin mit einigen Thierarten überein, deren Brütezeit oder Zeit des Gebärens um dieselbe Zeit fällt, und sie dann eines reichlichen Futters bedürftig macht." Der Reisende Azara, den Schelling häufig citirt, macht die Bemerkung, daß den Fußspuren des Culturmenschen durch die Wildniß das Aufsprießen gewisser Blüthenpflanzen folgt, welche der Wildniß fremd, aber in cultivirten Gegenden heimisch sind.

Hier wollen wir auch erwähnen, wie alle ausgepreßten Pflanzensäfte zu jener Zeit, wenn die Pflanzen, von denen sie herkommen, blühen, eine neue Gährung erleiden. Helmont erzählt, daß bei einem Kinde, das von einem „Versehn" der schwangern Mutter an reifen Kirschen ein Muttermal in Form einer Kirsche an sich trug, dieses Muttermal roth und voll wurde, sowie die Kirschen reiften, und wieder erblaßte, wenn die Kirschenzeit vorüber war. Campanella berichtet in seinem Werk de sensu rerum et magia, daß bei einem Neapolitaner, der seine Nase verloren und diese aus dem Fleisch vom Arm eines Sklaven wiederhergestellt hatte, als dieser Sklave starb, auch die Nase anfing abzusterben und zu verfaulen. Was seinem innern Princip nach zu einander gehört, bleibt, äußerlich getrennt, durch das allgemeine Innre der Natur doch stets mit einander verbunden und in Mitleidenschaft.

Im Menschen nun beruhen die verschiedenen magisch erhöhten Zustände auf den verschiedenen Verbindungsverhältnissen zwischen seinem Bewußten und seinem Unbewußten, oder der subjectiven Entwicklung der Seele und dieser an und in sich selbst. Die Gegenspannung gegen die Außenwelt, auf der die Gesondertheit des bewußten Gehirnlebens, seine innre Selbstcentration, also seine Willkür und Selbstbestimmung beruht, löst sich mit dem Erlöschen des Sonnenlichts, das alles, Sinne wie Sinnliches, zur Action erregt — die Sinne ziehen gleichsam ihre Fühlfäden zurück, sie schließen sich, die Augen fallen zu, der Mensch entschläft. Mit diesem Erlahmen der subjectiven Thätigkeit nimmt vermöge des

Gegensatzes, in dem beide zu einander stehn, die objective, die unbewußte zu. Wenn jene ebbt, hat diese Fluth; wenn jene ihr Minimum hat, hat diese ihr Maximum. Ganz natürlich ist in der Regel zu Anfang die Abspannung des Gehirns am vollkommensten. Mehr oder weniger ruht hier die Gehirnthätigkeit ganz. Daher waltet hier nur jene innre, nach innen gehende, involutive Imagination, in der die Seele stetig in sich selbst thätig ist. Es ist der Tiefschlaf, aus dem keine Erinnerung in das Wachen übergeht, weil das Gehirn in ihm gänzlich außer Spiel ist, und so auch sein Bilden keine objective Gegenständlichkeit hat. Nachher regt sich die Gehirnthätigkeit mehr und mehr; da sie aber noch nicht ihre Gegenspannung gegen die Außenwelt, also auch ihre innre Selbstcentration noch nicht wiedergewonnen hat, so ist sie nun dem innern Bilden des Unbewußten, das sich in ihr in objectiv gegenständliche Vorstellung überträgt, mehr oder weniger offen, dieses fließt in Vorstellungsform in sie über, vermischt sich mit den in ihr vorhandenen, im Wachen aufgenommenen Vorstellungen, und bildet mit ihnen die Erinnerungsträume. Daß in dieser Mischung eine Confusion stattfinden muß, ist klar, und erklärt die Wunderlichkeit und Abstrusität, die die gewöhnlichen Träume an sich haben. Es kann sich aber auch die Zeitlosigkeit des Unbewußten sowohl dem äußern Maß nach als dem Inhalt nach in diesen Träumen geltend machen. Es giebt Beispiele genug wo Träumende in Sekunden ganze Zeiträume scheinbar verlebten, s. du Prel, Philos. der Mystik S. 73—94. Andrerseits giebt es auch zahlreiche Beispiele von prophetischen Träumen. Wir wissen, daß die Seele in sich selbst in die Einheit des Aethers und seiner innern Evolutionsbewegung, in die Gemeinschaft der innern Ursachen und Wesenheiten eingeschlossen ist, welche sich dort nicht einzeln und nacheinander, sowie sie in der Zeit und Materialität hervortreten, sondern zumal in einander bewegen. Indem nun dieses Verhältniß sich im Gehirn aufschließt und in dieses übersetzt, wird es auf das hier bestimmende Zeitmaaß zurückgeführt, und wird zum prophetischen Schauen.

Es läßt sich nun aber denken, daß die Richtung und Lebensspannung des Gehirns von der Außenwelt ganz nach innen, also in das Unbewußte umgekehrt wird, womit das Bewußtsein, das

im Gehirn sich als festes Verhältniß constituirt hat, zwar als solches erhalten, aber unter die Bestimmung des Unbewußten gestellt, somit der willkürlichen Bestimmung beraubt und in eine instinctive Verfassung gesetzt wird. Dies ergiebt den Zustand des sog. Somnambulismus, des Wachschlafs und Hellsehns. Der Tiefschlaf ist der natürliche Uebergang, als welcher er in der Regel jenen Zuständen vorhergeht. Die Seele, hier mit ihrem Bewußtsein in die Gemeinschaft des innern Alls und der innern Ursachen alles irdischen Werdens, und in die Zeit- und Raumfreiheit dieser Region eingerückt, dringt mit ihrem Wissen nun durch den Widerstand der Materie, durch die Schranken der Zeiten und Räume frei hindurch. Der Zustand entsteht häufig spontan, sei es durch innre Vertiefung, Zurückziehn des Bewußtseins aus den Sinnen und dem Sinnenverkehr, sei es in Folge psychisch zersetzender Wirkung einer Krankheit oder in der Nähe des Todes. Er wird jedoch auch durch äußre Einwirkung wie durch spiegelnde Flüssigkeits- und Metallflächen und das starre gedankenlose Vertiefen des Blicks in dieselben — oder durch den sog. Magnetiseur (oder wie man heutzutage beliebt: Hypnotiseur) hervorgerufen. Spiegelnde Flächen, welche das Licht ohne seinen blendenden Effect zu einem steten tiefen und vollen Glanz in sich sammeln und verdichten, sammeln in diesem aus den wechselnden Reizen der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auch den Sinn, das Auge, und in diesem das Gehirn; sie wirken daher beruhigend, vertiefend — lösend auf die Spannung des Gehirns, die dieses gegen die Außenwelt hat — öffnen es in Folge dessen dem Unbewußten. Der Magnetiseur wirkt durch den Blick seines Auges, also durch das reflectirte Licht, das von seinem Auge auf die Außendinge zurück- und hinausgeht; ferner durch Anhauchen des Mundes; oder auch durch Striche mit den Händen, die er von oben nach unten, vom Gehirn nach den Ganglien hinführend, so die Innervation dort lösend, hier sammelnd und verstärkend. Das agirende Subject aber ist in beiden Fällen der Wille des Operateurs, der sich auf das bestimmte Object concentrirt, und die Wirkungen seines Lebensäthers auf diesen hinleitet und fixirt. In jedem Menschen ist der individuelle Lebensäther unmittelbar ausströmend, und bildet seine eigenthümliche Atmosphäre. Daher auch die individuellen und selbst physischen

Sympathien und Antipathien, die sensitive Personen auch ohne nähere Kenntniß und ohne Berührung in der Nähe mancher andern Personen empfinden. Im Magnetiseur werden diese Ausströmungen durch den concentrirten Willen nur gesteigert, und auf die Operationsobjecte hingeleitet (vgl. v. Reichenbach, ein schwerer sensitiv-somnambuler Krankheitsfall, hrsg. von v. Schrenk-Notzing 1891. S. 23—29). Dieser ausströmende Aether vermischt sich mit dem Aether des Objects, und imprägnirt ihm außer der innern Kraftsteigerung seine Richtung, seine Intention. Daher auch die Heilwirkung der magnetischen Manipulation. Alle Krankheit beruht auf einer Schwächung wie auf einer Verirrung der Bildungskraft. So stärkt nun und corrigirt der gesunde und normal gerichtete Lebensgeist des Magnetiseurs denjenigen seines kranken Operationsobjects, und überwindet damit die Krankheit in ihren innern Wurzeln, welche der gemeinen Medizin unzugänglich sind. Indem aber der Magnetiseur zugleich in seinem Heilobject den objectiven Pol, das Unbewußte, über den subjectiven, das Gehirn, erhebt und damit die Selbstcentration in diesem aufhebt, das Heilobject in einen sei es unbewußten, sei es doch willkürlosen Zustand versetzt, imgrägnirt er dasselbe zugleich mit seiner Individualität, setzt in dasselbe anstatt dessen Ich und Eigenwillen sein Ich und seinen Willen, er identificirt es mit sich, so daß es sich in seinem Bewußtsein nicht mehr unterscheidet, pflanzt es in seinen Aether, gleichsam in sich ein, und macht es sich zum Werkzeug oder Organ. Der äußre Vorgang ist der, daß das Object durch die magnetische Manipulation zuerst in Tiefschlaf fällt, der sich aber von dem gewöhnlichen dadurch unterscheidet, daß die in demselben fortwirkende unbewußte Imagination von dem Magnetiseur abhängig ist, und durch seinen Willen bestimmte Bilder hervorgerufen werden können, welche durch den Zwang desselben Willens auch in das Gehirn übergehn und das wache Denken und Handeln bestimmen und gleichsam mechanisch ihnen folgen machen können. Aus diesem hypnotischen Zustand kann dann auch das innre Erwachen, das den hellsehenden Zustand bezeichnet, erfolgen.

In diesen sog. Somnambulen ist die Innervation völlig aus der Peripherie zurückgezogen. Die Haut ist unempfindlich, das Auge starr und ohne Leben. Wenn auch innerlich wach, vermögen

sie doch anfangs nicht sich durch Aussprache mitzutheilen. Erst allmählig gewinnen sie die Fähigkeit des Sprechens wie ein Kind vom Lallen und gebrochener Rede zum reinen und vollen Aussprechen fortschreitend (vgl. Ennemoser, der Magnetismus in der allseitigen Beziehung seines Wesens S. 116). In Hinsicht ihres Zustandes, sowie sie ihn unmittelbar empfinden, erklären sich Somnambule in folgender Weise. H. Werner's Somnambule (Symbolik der Sprache 1841) sagt u. A.: „Wo bin ich? ich bin nicht zu Hause im Kopf. Das ist ein seltsamer Kampf zwischen der Herzgrube und dem Kopf. Beide wollen gelten, beide sehen und fühlen. Es ist, als müßte ich den Kopf hinabschicken in die Herzgrube, wenn ich etwas sehen soll. Mich schmerzt die Herzgrube, wenn ich oben sehe und denke, und doch ist's nicht hell genug da unten. Ich muß mich wundern, und zwar mit dem Kopf über die neue Einrichtung im Magen. Oben geht's nimmer recht, ich will doch sehn, wo das hinaus will." Die Seherin von Prevorst beklagte sich, daß, wenn sie auf dem Bette sei, sie auf einmal das Gefühl habe, als schlafe ihr Gehirn ein; sie fühle von dem Gehirn und dann auch bald von dem ganzen Leibe nichts mehr, und es bleibe ihr nur ein Bewußtsein wie von der Herzgrube übrig. P. v. Gheert's Somnambule (Kieser's Archiv II, 1) sagte: „Die Augen und das Gehirn verlassen den Kopf, und nehmen eine Stelle neben dem Magen ein"

Auch das Sehn und Wahrnehmen entwickelt sich erst allmählig. Die Somnambulen sehen aber nicht nach außen, sondern nach innen; ihr Schauen ist ein innres, centrales, es hat das Geschaute nicht außer sich, nicht als Gegenstand und Vorstellung, sondern es hegt dasselbe in sich und sich in ihm. H. Werner's Somnambule sagte, wenn die Herzgrube einmal gewonnen hatte d. h. ihr Gehirnleben ganz an das Gangliensystem übergegangen war und in ihm sich fixirt hatte: „Jetzt bin ich ganz Empfindung." Auf die Frage des Magnetiseurs, ob sie sehe, antwortete sie: „Nein, ich sehe nicht, aber ich fühle Ihre Physiognomie so deutlich, als ob ich sie vor Augen hätte" Der somnambule Knabe Richard Görwitz (Richard's natürlicher magnetischer Schlaf. Protocollmäßige Darstellung von dessen Bruder B. Görwitz. Leipzig 1837) erklärt ebenso: „Ich sehe nicht eigentlich mit den Augen, ich fühle alles

in meiner Seele"; „ich fühle, es weht mich an wie ein Klang und wird mit meiner Seele eins"; „ich habe es gehört, aber nicht mit dem Ohr, es kam mir wie ein Gedanke." Kieser's Somnambule (System des Tellurismus § 245) erwiderte auf die Frage, mit welchem Theil und wie sie denn eigentlich die Umrisse der Körper erkenne: „Ich sehe mit keinem bestimmten Organ; auch ist es kein eigentliches Sehn, sondern mehr ein Wissen" Die Somnambule Reichenbach's (a. a. O. S. 73 –75) antwortete auf die Frage, wie sie es mache, mit der Magengrube ohne Augen lesen zu können: „Durch den Willen; sie fühle die Buchstaben; was vom Arzt eigenhändig geschrieben sei, könne sie leichter lesen, als das von Andern." „Ihr Sehn sei kein wirkliches Sehn, es sei eine Erkenntniß, ein Fühlen. Auf solche Weise sehe sie auch ihr eignes Auge." Wenn nun die Somnambulen mit ihrem Bewußtsein in das Innerste, in das Wesentliche und Unmittelbare des Lebens eingerückt sind, so sieht man, daß es hier in der That eigentlich keine Gegenständlichkeit, also auch kein Vorstellen im eigentlichen Sinn giebt, daß also diejenigen, welche von unbewußten Vorstellungen, von einem Vorstellen im Unbewußten reden, und aus Vorstellung und blindem Willen das Leben und die Welt herleiten wollen, nur ihrer Theorie, ihrem Dichten und Erdenken folgen, mit den Thatsachen und der Erfahrung aber sich in Widerspruch befinden.

Die Somnambule P. v. Gheerts (s. oben) sagte: „Ohne Licht kann ich viel besser sehn, denn ich habe Licht im Leibe." Dies involutive und folglich ineinander Schaun gilt auch in Bezug auf Zukünftiges. Die Somnambule Hubert Becker's (ein geistiges Doppelleben. Leipzig 1856) befragt, wie sie die Zukunft sehen könnte, erwiderte: „Es liegt ja alles vor mir und neben einander." Richard Görwitz sagte: „Ich sehe die fortlaufenden Ursachen auf einmal; ihr nennt es Voraussehn, es sieht sich aber eigentlich nicht voraus, sondern ist schon jetzt."

Magnetisirung und Hypnotisirung unterscheiden sich wesentlich dadurch von einander, daß während in jener der Operateur vorzugsweis von dem Zwecke geleitet wird, durch Mittheilung und Einwirkung seiner Nervenkraft das Object zu stärken und zu heilen, in dieser dagegen derselbe in der Absicht seinen Willen faßt und

concentrirt, die Willkür und selbst das Bewußtsein des Objects, man darf sagen: seines Opfers zu unterdrücken, es in einen unwillkürlichen, selbst unbewußten Zustand zu versetzen, das Unbewußte in ihm emporzurufen, und in diesem es, seine Worte, seine Handlungen, ja selbst seinen Lebensproceß zu bewältigen, und nach seiner Willkür zu bestimmen. In beiden Fällen ist es auf Seiten des Operateurs der Wille desselben, der mit dessen Aether in den Aether des Objects einfließt und einwirkt. Im ersten Fall aber ist es der gute und heilsame Wille, im zweiten dagegen der an sich gleichgültige, fremde und selbstische Zwecke verfolgende, selbst der böse und verbrecherische Wille. Hypnotiseurs wurden in frühern Jahrhunderten als böse Zauberer mit Feuer und Schwert gerichtet; das war eine wenn auch nur instinctive Gerechtigkeit. Unter allen Umständen ist ein Hypnotiseur, der sein Werk auch nur als wissenschaftliches Experiment oder zur Schaustellung und als Geschäft betreibt, ein Frevler, und es liegt ihm nahe, ein Bösewicht der verruchtesten Art zu werden. Wer darf sich erlauben, den Selbstwillen eines Menschen, seine moralische Selbstbestimmung zu unterdrücken? Durch die größte Strenge des Gesetzes müssen solche Versuche verhindert und geahndet werden. Die moralische Selbstbestimmung wird hier besonders gefährdet durch die sog. Suggestion. Paul Janet definirt die letztre in den Worten: „Die Suggestion ist eine Wirkung, vermöge deren man in einem in hypnotischem Zustand befindlichen Subject mit Hilfe des Worts eine Reihe mehr oder weniger automatischer Erscheinungen hervorrufen kann, es reden, handeln, denken, empfinden machen kann, wie man es wünscht, mit einem Wort es in eine Maschine verwandeln kann.“ Im Wort, in dem sich der Wille mit derselben Strenge und Entschiedenheit, mit der er in sich gefaßt ist, formirt und zu eindringlichem Gehör bringt, flößt er sich und seine Richtung mit gesammelter Energie seinem Object ein, sowie alle innre Intention sich dadurch verstärkt und actualisirt, daß sie sich in ein Aeußres, das ihr correspondirt, einschließt und damit formirt. So liegt ja auch das Metall- und Wassergefühl an sich im Innern des Metall- und Wasserfühlers, es tritt aber um so bestimmter und kräftiger hervor, wenn derselbe gleichsam wie eines Uhrzeigers eines äußern Instruments, der sog. Wünschel-

ruthe, sich bedient. Wenn nun der Hypnotiseur seinem Object eine Absicht oder einen Zweck eingeprägt hat, so wirkt dieser auch nach dem Aufhören der Hypnose im wachen Zustande nach, dermaßen, daß mit ihrem Wiederauftauchen der Betreffende wieder in einen halbhypnotischen, einen wenigstens im Umkreis dieser Vorstellung und Absicht unwillkürlichen, unfreiwilligen Zustand zurückfällt, und durch einen innern Zwang dieselbe ausführt. Ein eclatantes solches Opfer war die Katharine Cadière, in deren innern und auch äußern leiblichen Besitz sich der Jesuit Jean Baptist Girard durch religiöse und erotische Aufregung und durch häufiges und dauerndes Anhauchen gesetzt hatte. Als an ihr durch Suggestion Erscheinungen der sog. Besessenheit hervortraten, und der exorcirende Priester gegen sie die Formel richtete: Praecipio tibi, ut dicas mihi nomen tuum, rief sie mit großer Kraft: Girard, Jean Baptist (s. A. Kurtzel, der Jesuit Girard und seine Heilige in Raumer's histor. Taschenbuch N. F. IV. Jahrg 1843). Wie weit die Beherrschung sich ausdehnt, geht daraus hervor, daß u a. durch Suggestion bloßes Wasser als Purgirmittel wirkt, ein wirkliches Purgirmittel wirkungslos wie Wasser bleibt. Ja es erfolgt sogar durch Suggestion eine willkürliche Stigmatisation (s. du Prel Experimentalpsychologie S. 95 ff.).

Das Bewußtsein, die Subjectivität ist als Reflexion-in-sich eine Verinnerlichung; wenn es aber sich noch mehr verinnerlicht und vertieft, so vereinigt es sich mit dem Unbewußten, mit der innern Substanzkraft des Lebensäthers. Dies, das subjective Ich und seinen Willen mit dieser Substanzkraft erfüllend, erfolgt besonders dann, wenn das Ich mit seinem Denken und Wollen sich dermaßen in einem Bild oder Gegenstand fixirt, daß alle äußre Unterscheidung, somit alle Reflexion aufgehoben und Bild und Gegenstand in Bewußtsein und Wollen völlig als innre Bestimmung und Formation eingegangen ist, dieses einfach und ungetheilt in seiner Totalität ohne alle Gegensetzung und Analyse in ihm eingefaßt, und es in ihm gefaßt ist. Diese Fassung und Gefaßtheit des Subjects nennen wir Glaube, Glaube im natürlichen, nicht im sittlichen Sinn, und dieser natürliche Glaube vermöge seiner Verbindung mit der Substanzkraft des innern Aethers ist der eigentliche Magus. Wir hörten vorhin von einem Beispiel, wo

die auf chirurgischem Wege hergestellte Nase eines Menschen zu der Zeit verfaulte und abfiel, als der, aus dessen Fleisch sie genommen war, starb; auch daß Pflanzensäfte zu derselben Zeit eine neue Gährung erleiden, wenn die betreffenden Pflanzen ihre Blüthe haben. Wir sagten dazu, daß was innerlich seinem innern Princip nach zu einander gehöre, durch das allgemeine Innre der Natur auch stets mitleidend mit einander verbunden bleibe. Aus demselben Gedanken erklären sich auch vielleicht einige Sympathiekuren, z. B. wenn man etwas vom Kranken nimmt, Exsudate, Blut, Haare, Nägel und sie dem Stamm oder Zweig eines Hollunderbusches, der ein besonders kräftiges Wachsthum und eine weiche offne Structur hat, einverleibt. Die Lebenskraft der Pflanze, das Eingepfropfte durchdringend, wirkt in diesem auf den Organismus, dem es zugehörig ist, zurück. Ein Fall entgegengesetzten Characters ist der, wo von einem haßvollen Weibe (in Holstein) das mit dem Blut des gehaßten Mannes befleckte Tuch desselben zu einem Todten in den Sarg gelegt ward. Der Mann schwand dahin, aller Kunst der Aerzte spottend Endlich als man den Zauber entdeckte, genas er alsbald. Das Weib ward zur Zuchthausstrafe verurtheilt. Mitunter aber sind die Bezüge keine natürlichen, sondern symbolische, z. B. wenn zur Heilung von Geschwüren ein mit dem Eiter aus denselben beflecktes Tuch in f l i e ß e n d e s Wasser geworfen, oder zur Blutstillung ein mit dem Blut benetzter Nagel in den Schornstein eingeschlagen wird. Hier ist es wohl die Imagination des Willens, der Glaube, der im Aether die Bezüge und Correspondenzen herstellte und in die Wirkung setzte. Zu mehrerer Stärkung und Vertiefung bedient man sich dann auch der Worte, die dazu umsomehr wirken, je weniger verständig, je zufälliger, je sinnloser sie sind. Denn es handelt sich ja grade, alle Reflexion, alles verständige Innewerden, und diese ganz Bethätigungsform des Subjects fernzuhalten. Daher die sogenannten Besprechungen; sie wirken an sich nichts, sondern sind nur dazu, das Denken in Schlaf zu lullen, gleichsam zu betäuben, den Willen aber, die Imagination, den Glauben in den Kräften des Unbewußten um so mehr zu stärken und zu fixiren

Daß bei Sterbenden sich häufig somnambule Ekstase einstellt, kann nicht auffallen. Denn in der Regel geht ja Aufhebung des

Sinnenverkehrs und des Wachbewußtseins dem Erlöschen des im Gangliensystem wurzelnden Lebens vorher. Browe-Sequard erklärte in der Sitzung der Gesellschaft für Biologie in Paris v. 16. Febr. 1889 (s. Deutsche Medicinalzeitung 1889. S. 242): „Ich beobachtete ein noch merkwürdigeres Phänomen bei Sterbenden, nämlich die Möglichkeit, daß die Sensitilität, Motilität und der Verstand von Patienten wiederkehren, welche lange Zeit alle diese Fähigkeiten in Folge einer organischen Hirnläsion verloren haben." Es ist klar, daß hier ein neues Substrat für das Bewußtsein in Action getreten ist; dasselbe kann nur das Gangliensystem sein, von dem das bis dahin latente Bewußtsein aufgenommen und neu incitirt wurde. Daher nun auch magische Fernwirkungen bei Sterbenden, sei es daß, was sie an ihrem Orte vornehmen, thun oder sagen, an dem Orte, wohin sich ihre Intention richtet, unmittelbar ohne wahrnehmbares Zeitintervall wahrgenommen wird, sei es daß sie an diesem Orte selbst ebenso unmittelbar sinnliche Effecte hervorbringen, wie Klopfen, musikalische Töne, Lichterscheinungen, Bewegung und Erschütterung von Gegenständen, Zerspringen von Gläsern, Läuten von Glocken, Zerreißen von Saiten. Ein Beispiel wird im 2. Theil von „Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde" erzählt. Goethe's Großmutter hörte einmal in der Nacht ein immer näher auf sie zukommendes ängstliches Zerknittern von Papier, und dann einen tiefen Seufzer, der sich darauf dicht vor ihrem Gesicht wiederholte. In derselben Nacht war ein Freund von ihr gestorben. Er hatte vorher noch nach Papier verlangt, um seiner Freundin in einer wichtigen Angelegenheit zu schreiben; aber noch ehe er fertig war, hatte er, vom Todeskampf ergriffen, das Papier gepackt, zerknittert, und war damit auf der Bettdecke hin- und hergefahren; endlich hatte er zweimal tief aufgeseufzt, und war dann verschieden. Diese Manifestation kann sich steigern bis zur völligen Transposition der Persönlichkeit, die, während der Leib an seinem Orte völlig leb- und bewegungslos daliegt, an dem Orte, wohin sich ihr Verlangen richtet, in der gewöhnlichen Gestalt, in der sie sich weiß, und die sie im Aether nachbildet, zur Erscheinung und Action kommt. Der Freiherr von Oefele (berichtet Stilling im „Jenseits") lag im Sterben und beschäftigte sich in seinen letzten Augenblicken

mit seinem Sohn, der sich in Paris einem ausschweifenden Leben ergeben hatte. Auf einmal rief er: Jetzt schlägt er gar nach mir — und verschied. Bald hernach traf ein Brief vom Sohne ein, in dem derselbe unter Versicherung aufrichtiger Reue anführte, daß ihm, wie er eben von einer Orgie heimgekehrt war, grade um dieselbe Stunde des Vaters Gestalt erschienen sei, und er in der Verwirrung nach ihr geschlagen habe.

Gleiche persönliche Selbsterscheinung stellt sich auch bei schwer Kranken ein. Ein solcher Bericht findet sich z. B. im „Magazin für Erfahrungsseelenkunde“ Band VI. Stück 1. Brief des Legationsrath C. C. F. v. F. an den Herausgeber Professor C. K. Moritz. Die Mutter des Briefstellers erscheint demselben in ihrem wirklichen Costüm zu derselben Zeit, wie sie in kataleptischer Erstarrung am fernen Orte im Bette liegt. Aber auch im gesunden und wachen Zustand können Einzelne denen, auf die sie ihre Intention richten, Traumbilder und Wachträume (Hallucinationen und Visionen) erzeugen. Insofern sagt Agrippa von Nettesheim de occ. philos. I, 6: „Es ist möglich, daß ein Mensch dem andern auf jede beliebige Entfernung, auch wo ihm die Entfernung und der Aufenthalt des Betreffenden unbekannt ist, in kürzester Zeit ohne alle Vermittlung seine Gedanken und Vorsätze kundgebe. Ich verstehe es und habe es oft gethan. Auch der Abt Tritheim verstand es und that es seiner Zeit.“ Dies fällt nun noch unter die Kategorie der Suggestion, nur daß die directe sinnliche Verbindung und Gegenwart in Wegfall kommt, und dagegen eine und zwar ungewisse Entfernung sich dazwischen legt. Bedeutender sind schon die Versuche, die der Regierungsassessor Wesermann in seiner Schrift „Der Magnetismus und die allgemeine Weltsprache“ (s. auch Kieser's Archiv II, 2. S. 136 ff.) mitgetheilt hat. Derselbe übte sich besonders in der Induction von Träumen. Da war nun ein Fall namentlich interessant. Denn der Traum, den er Jemandem zu einer bestimmten Stunde, in der er ihn schlafend erwartete, zuschickte, traf denselben zufällig noch wach, und so wurde aus dem Traum eine Hallucination. Die Frauengestalt, die dem Betreffenden im Traum erscheinen sollte, um ihn zu einer guten Handlung zu bewegen, erschien ihm nun mit scheinbarer Oeffnung der Thür im Wachen, und drückte ihm durch stumme

Geberden aus, daß sie ihn zu etwas zu bestimmen intendire. Auch Wesermann bemerkt, daß es für solche Zwecke gleichgültig sei, ob man den gegenwärtigen Aufenthalt der Person wisse oder nicht. Aber es giebt auch Lebende, die sich selbst in eigner Erscheinung und Person einem Andern, auf den sich ihre Intention richtet, auch wenn der Ort ihnen unbekannt ist, manifestiren und wie leibhaft mit ihm verkehren können, wobei denn der Körper in kataleptischer Erstarrung liegt, zum Beweis, daß die Seele mit ihrer ganzen Kraft nun in andrer Richtung außer ihm thätig ist. Jung-Stilling in seiner „Theorie der Geisterkunde“ erzählt von einem Amerikaner, der dies nach Belieben vermochte. Nach dem Verbleib eines gewissen Schiffscapitains gefragt, berichtete er nach dem Erwachen aus der Ekstase, daß er ihn in London gesehn und gesprochen und von ihm selbst seine baldige Rückkehr erfahren habe. In der That kam der Capitain bald zurück, und mit Jenem zusammengeführt, erkannte er in ihm denjenigen wieder, den er in London getroffen und mit dem er sich über seine bevorstehende Rückkehr unterhalten habe. Ja es giebt Solche, die, wenn sie mit der bestimmten Intention in den ekstasischen Zustand eingehn, andre entfernte Personen in derselben Weise an den Ort, wo sie sich befinden, heranziehn und hier in derselben Weise sich zu manifestiren nöthigen können. Hier bietet die Correspondenz der Gräfin von Sabrans mit dem Chevalier de Boufflers einen interessanten Fall, den Perty, „Der jetzige Spiritualismus“ S. 205 mittheilt: „Ein vornehmer Mann in Frankreich, von tiefer Liebe für eine Dame in England ergriffen, ging Cagliostro an, ihm eine Zusammenkunft mit ihr zu verschaffen. Nach vielen Vorstellungen und Warnungen ließ dieser ihn in ein kleines Cabinet treten, wo nach dreimaligem Klopfen an die Wand, wie ihm bedeutet war, die Dame erschien. Sie sprach ihr Erstaunen aus, ihn in England zu treffen, da doch seine Briefe nichts von der Absicht eines Besuchs gemeldet hätten; man unterhielt sich angenehm, und bei der Trennung bat er um ihren Ring, um gewiß zu sein, daß er nicht geträumt habe. Nach den bewilligten 15 Minuten hörte er seufzen, und aus seinem Cabinet heraustretend, sah er Cagliostro auf dem Boden sich in Krämpfen windend. Auf einen Brief nach London erwiderte die Dame, sie habe in jener Stunde große

Neigung zum Schlaf gefühlt, und, wirklich eingeschlafen, habe sie ihn im Traum gesehn und gesprochen, und seinem Verlangen nachkommend ihm beim Scheiden den Ring gegeben, den sie zu ihrem Erstaunen beim Erwachen nicht mehr gefunden; sie habe dies auch bereits berichtet, als sein Brief sie erreichte.“ Hier kann man auch die magische Hervorbringung von Pflanzen in China und Indien heranziehn, indem man dazu sich der eben erwähnten durch Suggestion hervorgebrachten Stigmatisation, also der directen Einwirkung des concentrirten und vertieften Willens auf die Evolutionen des organischen Processes erinnert. Perty berichtet darüber in den „Psychischen Studien“ 1875. S. 494 ff. nach Augenzeugen: Jacolliot sah aus einem Samenkern innerhalb zwei Stunden einen Melonenbaum bis zu 20 Centimeter Höhe aufschießen, während welcher Zeit der Fakir vollkommen kataleptisch mit offnen und starren Augen und die ganze Zeit wagerecht ausgestreckten Armen wie leblos niedergekauert saß.

Anhangsweise sei noch das zweite Gesicht erwähnt. Mitunter scheint sich was auf Erden geschehen soll, oder geschehen ist, aber im Aether als der Region der Ursachen und Prototypen schon oder noch vorhanden ist, im Aether auch in äußrer Spectral-Gestalt darzustellen. Gewisse Personen, die sog. Seher, niederdeutsch Spökenkieker genannt, fühlen, wo sie auch sind, das außerordentliche Ereigniß, eine innre Angst packt sie und treibt sie hinaus in’s Freie, wo sie dann das Außerordentliche sehn. Daß solche Erscheinungen nicht allein subjectiv sind, geht aus der repulsiven Kraft hervor, die sie auf diejenigen ausüben, welche unwissend den Ort, in dem sie erscheinen, durchschreiten wollen. Ein schlichter Mann erzählte mir, er sei einst mit Jemandem, der diese Gabe gehabt, aus heitrer Gesellschaft Abends auf der Chaussee heimgekehrt. Da habe ihm dieser zugerufen, er solle bei Seite gehn. Er habe aber nicht darauf gehört, und sei nun auf einmal wie durch eine unsichtbare Gewalt zu Boden gefallen. Er sei wieder aufgestanden, und noch einmal gefallen, bis ihn der andre auf die Seite gerissen. Darauf habe dieser ihm erzählt, es sei ein Leichenzug des Wegs gekommen, in den er, der Berichterstatter, ohne sein Wissen hineingerathen sei. Er habe ihm dann den Leichenzug beschrieben und den Todten genannt, was auch bald nachher ganz

ebenso sich erfüllt habe. Wenn mehrere Seher an entfernten Orten zu gleicher Zeit dasselbe Gesicht haben (Ennemoser Gesch. der Magie S. 138) so erklärt sich dies daraus, daß dasselbe ja an sich im Aether nicht lokalisirt ist, sondern nur von jedem Seher auf seinen Ort bezogen wird. Mitunter auch ist das Gesicht nur symbolisch, ein Lichtschein, ein Todtenkopf, Finsterniß und Grauen (wie z. B. bei den Freiern in der Odyssee). Alsdann ist es ja allerdings nur Vision, Objectivation eines innern Erfühlens seitens der Schauenden. Mitunter scheint sich die spectrale Darstellung im Aether, die als solche nach innen geöffnete Sinne verlangt, auch auf die Atmosphäre zu übertragen, also sinnlich zu werden Von dieser Art sind die sog. Massenphänomene s. Perty Myst. Erscheinungen Bd. I. S. 130—133. In Becker's bezauberter Welt (hrsg. v. Semler Bd. III. S. 245 ff.) wird erzählt, wie Schiffbrüchige, im Begriff sich auf eine Insel zu retten, dort eine bunte Scene sahen mit Fischern, Netzen, Fahrzeugen und in allen Details ihrer Kleidung. Sie betrachteten diese Scenen durch das Fernrohr, und es erschien ihnen, wie bei beliebigen sinnlichen Gegenständen, alles bestimmter und deutlicher. Wie sie aber landeten, war alles verschwunden und die Insel völlig leer und unbewohnt.

Wir kommen zu dem von Amerika her importirten Spiritismus d. h. zu derjenigen Praxis, bei der durch Vermittlung einer in Ekstase versetzten Person, des sog. Mediums, und unter Mitwirkung andrer, aber sympathischer Personen, in absichtlicher Veranlassung der letztern vorherbestimmte oder zufällige magische Manifestationen hervorgerufen werden. „Medium, definirt Perty in den „Myst. Erscheinungen", ist ein Individuum, das leicht in Ekstase versetzbar ist. Das Medium und öfters auch andre Individuen der Kette befinden sich beim Tischrücken, Geisterklopfen ꝛc. in einem eigenthümlich traumwachen, einigermaßen ekstasischen Zustand, sie sind in trance, entranced (hingerissen, angeblich durch Geister spirits), sagt man in England und Amerika". „Alle spiritistischen Erscheinungen, sagt du Prel (Experimentalpsychologie S. 132) setzen die Anwesenheit eines Mediums voraus, das während der Zeit mehr oder weniger in einen Zustand der Bewußtlosigkeit geräth. Dieser kommt einem beträchtlichen Kraftverlust gleich, und es scheint, daß diese Kraft durch Umwandlung

in andre Kräfte zur Erzeugung der Phänomen verwendet wird." Derselbe Kraftverlust macht sich auch bei Magnetiseuren und bei den Indischen Fakirs bemerkbar. Sie wirken eben mit ihrer Aetherkraft, mit der Kraft ihres Unbewußten, also mit der eigentlichen Lebenskraft, mit der Kraft, die den Körper bildet, organisirt und belebt, auf deren Innesein und Fülle die Stärke und das Wohlsein des Körpers beruht. Was nun von ihr zur Erzeugung der magischen Phänomene verwandt wird, wird damit dem Körper entzogen, und es muß schließlich eine körperliche Entkräftung und Erschöpfung eintreten. Perty bemerkt schließlich noch (Spiritualismus S. 120): „In den Cirkeln ist noch von wesentlichem Einfluß außer dem Medium auch der geistige Zustand der andern Anwesenden, so daß eine einzige antipathische Person die Manifestationen stören, selbst verhindern kann. Außerdem aber tragen zu dieser auch die Personen des Cirkels mit ihrer lebendigen Kraft bei, wenn auch lange nicht in dem Grade wie die Medien." Alle magischen Manifestationen erfordern Dunkel oder doch Halbdunkel. Es kommt vor, daß wenn mitten in die Fülle der Erscheinungen ein plötzliches helles Licht hereinbricht, jene auf einmal aufhören, auch wenn sie nur in Tönen bestehn. Gehn wir davon aus, daß die Erscheinungen von den Medien aus deren Unbewußtem hervorgebracht werden, so kann man annehmen, daß eben die Medien durch die helle Anleuchtung in ihrer Vertiefung gestört werden. Allein die Ursache liegt auch in dem conträren Verhältniß, in dem diese Erscheinungen, diese ganze Thätigkeit, und das Element, aus und mit dem sie hervorgehn, zum sinnlich substantiirten solaren oder chemischen Licht sich befinden. Dieses Licht ist die völlige Versinnlichung des Aethers und seiner Action, während in jenen Erscheinungen der Aether in seiner eignen Reinheit und Unsinnlichkeit wirkt. Es ist klar, daß bei einem Contact nicht Steigerung, sondern nur Störung und Verminderung eintreten kann.

Die gewöhnlichsten Erscheinungen sind die, daß die Medien entweder mit Bleistift oder Feder oder durch besondre Apparate (Psychographen) unwillkürlich und meist unbewußt schreiben oder zeichnen, wohl auch sprechen, Verborgenes offenbaren u. s. w. Zuweilen schreibt das Medium fremde Gedanken in deren Sprache, ein ander Mal in seiner Muttersprache, zuweilen in seiner eignen

Handschrift, dann wieder in einer fremden (s. Edmonds, der amerikanische Spiritualismus bei Perty a. a. O. S. 65). Dr. med. Wolfe berichtet von dem Medium Mansfield: „Ich habe Mr. Mansfield zwei Kommunikationen in demselben Augenblick schreiben sehn, die eine mit der rechten, die andre mit der linken Hand, und beide in einer Sprache, von der er keine Kenntniß hatte (Aksakow, Animismus und Spiritismus S. 460). Das Kind der Mrs. Jenken begann mit 5½ Monaten zu schreiben, ein zweimonatlicher Säugling gab psychographische Antworten auf Fragen, ja ein Mädchen des Baron Kirkup psychographirte im Alter von neun Tagen (das. S. 405, 410, 417). Aus diesen und andern auffälligen Erfahrungen will man nun den Schluß ziehn, daß diese Wirkungen nicht von dem Schreibenden selbst, sondern von andern unsichtbaren Subjecten, die sich ihrer und ihrer Hände bedienen, sog. spirits, hervorgebracht werden. Erwäge man aber doch, daß Blödsinnige im somnambulen Zustand vernünftig und gebildet reden; daß z. B. bei den Camisarden Kinder im zarten Alter in der Ekstase auf erwecklichste Weise predigten und weissagten, so hat es doch mehr Wahrscheinlichkeit für sich, wenn wir auf das eigne Unbewußte der Agirenden recurriren. Das Unbewußte ist fortwährend in uns imaginativ thätig. Dieses unbewußte Imaginiren kommt im automatischen Schreiben zur Aeußerung, und wo diese mechanische Fertigkeit dem Schreibenden selbst nicht eigen war, ist sie ihm auf dem Wege der Suggestion durch Einrücken in das Bewußtsein des Andern und Mittheilung von dessen Fertigkeiten geworden. Und warum sollten nicht im Unbewußten zwei verschiedene Bildercomplexe zugleich vorhanden sein können, die das Medium mit der rechten und mit der linken Hand schreibend sich zugleich vergegenwärtigt? Ebenso kann in dem Unbewußten eine Verwandlung in eine andre Person stattfinden, wodurch sich Veränderung der Handschrift ergiebt. Z. B. führt Schubert im 2. Band der „Geschichte der Seele" an: „Ein junger Mensch, der im Dienst eines Kaufmanns stand, erschien sich selbst jede Nacht im Traum als ein sehr ansehnlicher reicher Kaufmann. Die Begebenheiten und Erfahrungen knüpften sich in vollkommen deutlichem Zusammenhang an die fortgesetzte Traumgeschichte der nächsten Nacht an. Ebenso war der Lehrling in einem Buchladen,

der am Tage von seinem Herrn ausgescholten worden, in seinem hierauf folgenden Starrsucht ähnlichem Traumparoxismus ein Mann von Jahren, der für Weib und Kinder zu sorgen hatte. Im wachen Zustand war er wieder ganz in seiner gewöhnlichen Stellung zum äußern Leben; in jedem neuen Paroxismus dagegen war es, als erwache er jetzt aus dem gewöhnlichen Leben wie aus einem Traum, und ginge wieder an sein eigentliches Geschäft als Familienvater.“ Wenn dann Gedanken und Schriften von Verstorbenen, besonders Freunden und Angehörigen der Anwesenden erscheinen, so geschieht das vermöge des innern Mitwissens, in das die Medien durch ihren eigenthümlichen Zustand mit den Anwesenden gesetzt sind. Dazu hat man sich der gar nicht seltenen Fälle zu erinnern, wo Handschriften und Anschreiben von Personen erscheinen, welche der, den es angeht, da er sie vergessen hat, im Augenblick für verstorben halten kann, die aber nach angestellten Nachforschungen sich als am Leben und bei gutem Wohlbefinden erwiesen. Endlich ist auch das Reden, das Lesen und Schreiben in fremden Sprachen, die den Betreffenden entweder ganz unbekannt waren oder von denen sie früher nur hin und wieder einige ihnen unverständliche Laute gehört und aufgenommen hatten, ein sehr häufiges und bekanntes Phänomen bei Somnambulen und Ekstatikern.

Weitre Phänomene sind Klopflaute. Durch solche hatte sich auch die Frau Hauffe dem Ehepaar Kerner von ihrem entfernten Lager aus bemerkbar gemacht. Dies also ist nichts Ungewöhnliches; viele Somnambulen, also die l e b e n d e n P e r s o n e n, geben sich auf diese Weise kund, so daß wir nicht nöthig haben, auf abgeschiedene Geister zurückzugreifen. Auch ist es jenen stets ein Mittel und Versuch zur Gedankenmittheilung, wozu es ja auch in spiritistischen Cirkeln dient. In Bezug auf diese Frage ist eine Aeußerung der Somnambule Reichenbachs (a. a. O. S. 146) von entscheidender Bedeutung. Bekanntlich stellen sich Somnambule häufig sich selbst wie sie im wachen Zustand sind, als besondre verschiedene Person vor.*)

*) Einige wie du Prel nehmen in der That eine Doppelpersönlichkeit an. Wie falsch das ist, geht aus folgender Aeußerung derselben Somnambulen (S. 77) hervor: „Als der Uebergang zum Wachen bevorstand, nahm sie Abschied von uns wie eine Abreisende und sagte: Lebt wohl, ich muß zurück i n m e i n e i g n e s H a u s“ d. h. das Bewußtsein kehrt wieder in das Gehirn zurück.

In diesem Sinne ist das Folgende zu verstehn. „Es war damals, berichtet Reichenbach, die Zeit, wo man in jedem Hause das mysteriöse Tischrücken trieb, und so fand ich bei ihr ein ganz kleines Tischchen, kaum eine Spanne groß, mit einem Bleistiftfuß. Sie legte kaum die Finger einer Hand darauf, so sah ich das kleine Ding in Bewegung gerathen, und auf dem großen Tisch sich herumdrehen, worauf es stand, und Worte auf ein Blatt Papier kritzeln, das sie unter das Reißblei geschoben hatte. Da sagte sie im Somnambulismus: „Wenn das Tischchen der Ottone (so war ihr Taufname) schrieb, so war ich es, die ihr eingab, was sie zu schreiben hatte, und die sie schreiben machte. Sie selbst wußte nicht, woher es kam, und wer es ihr eingab; ich war es, es geschah nach meiner Willenseingabe."

Andre Phänomene in spiritistischen Cirkeln sind noch folgende. Es werden materielle Gegenstände dermaßen leicht gemacht, daß sie in's Schweben gerathen, dann auch wieder schwerer als sie im gewöhnlichen Zustande sind. Bei Owen (Das streitige Land Bd. I) wurde ein großer Speisetisch von 121 engl. Pfund innerhalb 3—8 Sekunden successiv auf 100, 80 und 60 ℔ heruntergebracht, dann das Gewicht wieder auf 144 ℔ gesteigert. Ebenda ward ein andrer Tisch wohl 200 ℔ schwer gemacht, dann ist er wieder nur 10—12 ℔ schwer, steigt mit Gewalt in die Luft auf, wo er sich mehrmals überschlägt und etwa 12—14 Sekunden bleibt. Doch daß die lebendige Spannung des Aethers, die Materie durchdringend, ihre Schwere vermindern kann, ist an sich nicht unverständlich. Man erinnre sich der Erscheinungen bei religiösen Ekstatikern, die oft in der Verzückung schwebend gesehn worden sind — bei sog. Hexen, die auf der Wage federleicht gefunden wurden und auf Wasser wie Kork schwammen. Ebenso wird der Aether die Schwere vermehren können, wenn er durch den Willen bewegt seine Kraft mit der Cohäsion verbindet und in der Richtung des Materialisirungsprocesses wirkt. Ferner dann auch hat man Unempfindlichkeit nicht nur der Nerven, sondern auch Unempfänglichkeit der Gewebe gegen Feuer und starke mechanische Einwirkungen gesehn. Z. B. der bekannte Home nahm im Zustande der trance ein ungeheuer großes Stück glühende Kohle, und trug es auf

seiner offnen Hand quer durch's Zimmer. Der rothe Schein erhellte die Wände, und als Home zu den Anwesenden zurückkam, hatten sie noch im Gesicht die Empfindung lebhafter Wärme. Man erinnre sich hier auch der Erscheinungen bei den Convulsionairs in Paris, sowie bei den tanzenden und heulenden Derwischen. Ferner dann noch ist aufzuzählen das Unsichtbarmachen und wieder Sichtbarmachen von Gegenständen. Der oben citirte Ingenieur Mac Nab berichtet: „Ich stellte fünf Gläser auf den Tisch und bemerkte plötzlich, als ich sie aufmerksam betrachtete, wie ein Glas verschwand, und einen Augenblick nachher hörte ich es sich auf die Erde stellen. Man hätte sagen sollen, es ginge durch den Tisch hindurch. Es glückte mir einmal, den richtigen Augenblick zu ergreifen, in welchem der Gegenstand wie eine platzende Seifenblase verschwand." Ein Medium äußerte einmal, die Dinge würden spiritualisirt, d. h. sie werden in den Aether aufgenommen und absorbirt. In den materiellen Zustand zurückgekehrt, fühlen sie sich heiß an, wie auch Zöllner bei Slade beobachtete. Mitunter werden die Gegenstände auch nur dadurch unsichtbar, daß ihre Lichtreflexion aufgehoben oder abgeleitet wird. So hat man wohl, daß Somnambule durch unsichtbare Körper oder Werkzeuge gepeinigt werden, die jedoch sofort wieder sichtbar werden, wenn es der Person gelingt, sie in der Luft umhertastend zu fassen. Es gehört hieher auch der Blumenregen in verschlossenen Räumen. Damiani (bei Perty Spiritualismus S. 58) sah bei verschlossenen Fenstern und Thüren frische Blumen auf die Gesellschaft niederstreuen; die Blumen waren ganz frisch und mit Thau besprengt, aber die Enden der Stengel sahen geschwärzt und verbrannt aus. Wallace (Vertheidigung des neuern Spiritualismus S. 70) berichtet: „Die Blumen waren mit feinem kalten Thau bedeckt. Nicht ein Staubfädchen war zerdrückt, zerbrochen; nicht ein Blättchen fehlte. Ich habe alle trocknen lassen und bewahre sie auf. Einer meiner Freunde wünschte eine Sonnenblume, und es fiel eine solche von 6 Fuß Höhe, und mit einem dicken Klumpen Erde daran auf den Tisch".

Schließlich bilden sich dann in der Luft Hände, Gesichter, Köpfe, zuletzt sogar ganze Gestalten. Diese fühlen sich manchmal kalt und todt, manchmal aber auch ganz lebenswarm und leibhaft

an. Sie wandeln, bewegen sich, sprechen, agiren wie lebendig. Das sollen nun die Geister Verstorbener sein. Erwägen wir aber, daß magisch erweckte Personen sich selber darstellen und in ihrer luftigen Gestalt wie Lebende agiren können, wie jene somnambule Auguste Müller, über die in Kieser's Archiv III 1. und VI. 1. berichtet wird, ihrer an Zahnweh leidenden Freundin im Nachtkleide erschien und so sich zu ihr in's Bett legte, worauf am Morgen die Erscheinung aber auch das Zahnweh verschwunden war — erwägen wir, daß Solche Andern Träume senden können, die, wenn letztre derzeit sich wachend befinden, ihnen als reale äußre Personen sich vorstellen — erwägen wir schließlich auch das Gesetz des Traums, wo alles, was zwar Bestandtheil unsrer Person und Lebens, uns aber im Wachzustand nicht bewußt ist, sich in der Gestalt einer oder mehrerer fremder Personen objectivirt (s. du Prel Philosophie der Mystik S 101), so können wir es nur für wahrscheinlich erachten, daß alle Erscheinungen und selbst Materialisationen in spiritistischen Cirkeln nur Traumschöpfungen der Medien selbst sind. Und es ist dabei auch ganz und gar nicht ausgeschlossen, daß die Empfindungen und Wahrnehmungen der Anwesenden dabei nicht eigentlich sinnlich, sondern vielmehr nur Hallucination sind. Allerdings ist ja in einzelnen Fällen die objective Realität nicht ausgeschlossen. Denn Selbstmanifestation von Geistern Verstorbener sind Thatsache. Aber sie erfolgen in der Regel spontan.

Jede ätherische Form, die sich hier leiblich und sinnlich realisirt hat, bleibt nach ihrer Trennung von der Materie im Aether bestehn. Aber in den Thieren löst sich die Subjectivität auf, weil sie lediglich auf Reflexion von außen beruht, und ihr innres Centrum flüssig ist. Dies ist nicht, wenigstens nicht sofort für den Menschen der Fall, da in ihm die Subjectivität aus dem Geist oder Gemüth die Form des Absoluten aufgenommen, und in ihm einen unabhängigen festen Grund in sich gewonnen hat. Bei alledem ist sie bloße Form, und durch die Gegenspannung gegen die Außenwelt nicht mehr gehalten, fällt sie an das Unbewußte zurück. Die Menschenseele also nach Auflösung des Leibes in den Aether zurückkehrend, zu ihrer Ruhe in das Schattenreich eingehend, bewegt sich fortan hier in einem unwillkürlichen traumhaften Zustand, es sei denn, daß sie das Gemüth in sich aus dem

großen Gemüth, aus Gott genährt und erfüllt habe, und mit den Flügeln des Gemüths sich auf die Höhe des Alls hinaufschwinge, und mit Gott vereinige, um in Gott in reinster Besinnung (denn das Gemüth ist die Quelle aller Besinnung) ewiges Leben zu genießen. Jener Abgeschiedene aber wird dann „Revenant", wenn seine Imagination sich in irgend etwas in der sinnlichen Welt Befindliches oder Geschehenes gefangen hat, z. B. ein Schatz, eine wichtige unerledigt gebliebene Familienangelegenheit, ein Unrecht, das nicht gut gemacht ist, ein Verbrechen, ein Mord, dessen Eindruck sei es den Mörder sei es den Gemordeten gefaßt hält, und Aehnliches mehr. An sich selbst nur von ätherischer Natur, und insofern an den Raum und Ort nicht gebunden, wird er an den bestimmten Ort, wo sich der betr. Gegenstand befindet oder das betr. Ereigniß geschehen ist, durch seine auf diesen und dieses gerichtete Imagination (Suggestion) gefesselt. Hier sucht er sich nun mit lebenden Menschen in Verbindung zu setzen, um von ihnen erlöst zu werden, seiner Unruhe und Pein zu entrinnen, im Aether zur Ruhe zu kommen, was eben dadurch geschieht, daß er von seiner Imagination befreit wird, indem der Schatz gehoben und zu seiner Bestimmung geführt, die Familienangelegenheit besorgt und erledigt, die noch haftende Schuld bezahlt, das Unrecht gut gemacht, das Opfer des Mörders in geweihter Erde bestattet wird. Das Erste und Gewöhnlichste, was der Abgeschiedene zu diesem Zwecke vornimmt, sind Klopflaute und andre Geräusche (s. Perty Myst. Erscheinungen Bd. II. S. 167), die er mittelst der Luft erzeugt. Je leidenschaftlicher sein Wunsch, je zorniger, brennender sein Begehren, um so stärker, polternder sind die Geräusche. Dann kommt es auch zu Licht- und Feuererscheinungen Man muß aber von diesen wie von den Geräuschen sagen, daß sie in der Luft nur erscheinen, nicht in ihr substantiirt sind, daher alles Licht und Feuer nur spectral, ohne allen physischen Effect ist. Darauf beruht der Begriff des Gespenstischen. Der Abgeschiedene steht eben im Jenseits, im Aether, ist in der bloßen Potenzialität isolirt, und nimmt nun die Materie und zunächst die Luft in diesen Aether als in die blos substanzlose Form und Formkraft auf, und spielt in dieser mit ihr. Auf demselben Wege kommt er dann auch dazu materielle Gegenstände zu bewegen. Aber auch dies ist wie jenes ein akustisch-

optisches, so nur ein mechanisches Schauspiel, ohne eigentlich physische Realität und realen Effect. Es ist die Traumphantasie, die die materiellen Gegenstände bewegt, und so ist dieses Bewegen erfolglos, wie alles im Traum, und geschieht auch nach andern Regeln, wie innerhalb der physischen Welt, s. Daumer Geisterreich Bd. II. S. 240 ff., Perty Myst. Erscheinungen Bd. II. S. 78.

Was den Erfahrungsbeweis von der Realität der Geistererscheinungen betrifft, so erscheint der von Schopenhauer in seinem „Versuch über das Geistersehn" mitgetheilte Fall unbedingt entscheidend. Schopenhauer sagt: „Hier will ich auf eine Gespenstergeschichte der neuesten Zeit aufmerksam machen, über welche die Aussagen gerichtlich protocollirt sind, und bei welchem der höchst merkwürdige Umstand vorkommt, daß der erscheinende Geist mehrere Nächte hindurch von der Person, zu der er in Beziehung stand, und vor deren Bett er sich zeigte, nicht gesehn wurde, indem sie schlief, sondern blos von zwei Mitgefangenen, und erst späterhin von ihr selbst, die dann aber so sehr dadurch erschüttert wurde, daß sie aus freien Stücken sieben Vergiftungen eingestand."

Von demselben Verfasser sind früher erschienen:

Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur. 395 S. Husum 1865

Cäcilie oder von der Wahrheit des Uebersinnlichen. Ein Gespräch. 139 S. Husum 1867.

Grundlehren der philosophischen Wissenschaft. 246 S. Husum 1869.

Dante Alighieri und die göttliche Komödie. 160 S. Leipzig, Teubner, 1869.

Die Idee der göttlichen Komödie. 167 S. Leipzig, Teubner, 1871.

Welt und Weltzeiten. Eine Philosophie des Lebendigen und der That. 2 Bände. 378 u. 302 S. Leipzig, Brockhaus, 1872.

Johann Georg Hamann. Lichtstrahlen aus seinen Schriften. 201 S. Leipzig, Brockhaus, 1874.

Cultur und Religion. Die Entwicklung des humanen Bewußtseins historisch und philosophisch betrachtet. 600 S. Gotha, Perthes, 1875.

Prometheus, Dionysos, Sokrates, Christos. Beiträge zur Religionsgeschichte. 207 S. Gotha, Perthes, 1877.

Glaubensbekenntniß eines unmodernen Culturforschers. 50 S. Gotha, Perthes, 1879.

Ueber den Weg zum Wissen und zur Gewißheit zu gelangen. 147 S. Leipzig, Grunow, 1882.

Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Religion. 348 S. Leipzig, O. Schulze, 1883.

Die Hauptprobleme der Philosophie und Religion. 310 S. Leipzig, Friedrich, 1886

Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth. Kritisch begründet, dargestellt und erklärt. 429 S. Leipzig, Friedrich, 1889.

Das vierte Evangelium. Ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth, wiederhergestellt, übersetzt und erklärt. 94 S. Husum 1890.

Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des vierten Evangeliums. 37 S. Husum 1890.

Druck von Friedr. Petersen, Husum.